الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة منتوري قسنطينة

كلية العلوم الانسانية و العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي:................................

رقم التسـجيل:...............................

موضوع البحث:

الرمزية و التأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة

تقديم الطالب: ساعد خميسي

إشراف الأستاذ الدكتور: عبد الرحمن التليلي

أعضاء لجنة المناقشة

تاريخ المناقشة: 20ديسمبر 2005

د- عبد الرزاق قسوم	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر	رئيسا
د- عبد الرحمن التليلي	أستاذ التعليم العالي	جامعة تونس الأولى	مشرف ا مقررا
د- إسيماعيل زروخي	أستاذ التعليم العالي	جامعة منتوري قسنطينة	عضوا مناقشا
د- عبد الله حمـادي	أستاذ التعليم العالي	جامعة منتوري قسنطينة	عضوا مناقشا
د- محمد المصباحي	أستاذ التعليم العالي	جامعة محمد الخامس، الرباط	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 1426-1427/ 2005-2006

بسم الله الرحمن الرحيم

وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ
وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ
كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

صدق الله العظيم

سورة لقمان، الآية 27

شكر وعرفان بالجميل

أعترف بأنني لا أقدر على إيجاد الكلمات التي تسع معاني عرفاني بأفضال أستاذي الدكتور "عبد الرحمن التليلي" على بحثي هذا وعلى شخصي، فلقد غمرني بكرم ينم عن عراقة الأصل، وبرعاية علمية دقيقة ميزها تواضع العلماء .لقد كان تقويمه لعملي سديدا ثريا بالملاحظات القيمة والإرشادات التي نبهتني إلى أمور كبيرة كنت قد استصغرتها وأخرى صغيرة ما كان لي أن أستعظمها. فشكرا جزيلا أستاذي الفاضل.

كما لايسعني إلا أن أسدي خالص شكري لأستاذي المحترم الدكتور "اسماعيل زروخي" المتتبع لكل المراحل التي مر بها عملي هذا كما لم يبخل علي بمساعدات علمية وإدارية يسرت لي إنجازه.وشكري الجزيل كذلك للاستاذ القدير "دوني غريل/ داود بن عبد الله"، أحد أكبر "الأكبريين" المعاصرين على ما أفادني به من مصادر ومراجع هامة، ومن أفكار اثرت عملي.

لهؤلاء الأساتذة ولكل من ساعدني من قريب أو من بعيد على القيام بهذا البحث الشكر الخالص.

المقدمة

مقدمة

يحظى التصوف اليوم بحيز كبير من اهتمامات الدارسين للتراث العربي الإسلامي سواء من العرب أو من الغرب، ويحتل محي الـدين بـن العربـي-(560هـ ـ/1165م-638هـ ـ/1240م)- الصدارة في هذا الاهتمام نظرا لما تقدمه شخصيته ومؤلفاته من صورة شاملة عن التصوف الإسلامي، و عن تطوره من مرحلة الزهد والتعبد إلى مرحلة أصبح التصوف فيها علما يعرف عند أهله ب"علم الباطن"، وعرفوا من خلاله" بأهل الحق" وهي المرحلة التي امتزج فيها النظر بالعمل، والعقل بالكشف،وأخذ الخيال حيزا مـن مجـال المعرفة لم يكن له من قبل مع سلطان العقل، كما تنوعت فيها الموضوعات التي يطرقهـا الصوفي بغية إصابة الحق و نيل درجة الكمال.

وتعود العناية المتزايدة بالتصوف وبابن العربي إلى جملة من الأسباب، منها ما هو متعلق بالتصوف، على وجه العموم، وبتصوف ابن العربي وبتجربته وبفكره، على وجـه الخصوص، ومنها ما يعود إلى ذوات الدارسين والمهتمين بالتصوف و بابن العربي. كما لا تخلو العودة إلى الفكر الصوفي والأكبري من تأثير لظروف عامة وخاصة يعرفها عالم اليوم، عالم ما بعد الحداثة.

وأما دليل هذا الاهتمام فهو ما يصدر تباعا من مؤلفات لابن عربي بلغات عديـدة ومن دراسات لمؤلفاته وأفكاره يصعب حصرها ، ومن إبداعات أدبية وفنية مستوحاة من نصوصه، وكذا ما يعقد له من أيام دراسية وملتقيات وندوات على مدار السنة في مختلف أنحاء العالم سواء في أوروبا، أمريكا و في الوطن العربي بشطريه الآسيوي والإفريقي.

وعن علاقتي بالتصوف وبابن العربي فتعود إلى قرابة العقدين من الزمن، حيـث تدرجت فيها من البحث في "التصوف الفلسفي عند ابن سينا" إلى مفهوم الـسعادة عنـده وعند أستاذه "الفارابي"، ثم عملت على مقارنة مفهوم اليقين بين الشيخ الـرئيس والـشيخ الأكبر مما أتاح لي فرصة الاقتراب من الفكر الصوفي في جانبيه الإشراقي والباطني، ثم استقر بي المقام ردحا من الزمن في البحث في: "نظرية المعرفة عند ابن العربي" وهـو الأمر الذي أغرقني برغبة حرة في متاهات الفكر الأكبري، ومما زادني إصـرارا علـى الغوص في هذه الفلسفة الصوفية حيرتي فيما لم يتيسر لي إدراك كنهه، ثم تشجيع ونصح أساتذتي بمواصلة الاهتمام به في هذا الزخم العالمي الذي يوليه عناية خاصـة. فحاولـت السير بمبحث المعرفة في مساره التاريخي الفلسفي الذي نقل اهتمام الفلسفة مـن مجـال

نظرية المعرفة، كما حدده "كانط" وظل سائدا ومهيمنا مدة طويلة على البحث الفلسفي، إلى ما يتعلق بالإنسان نفسه وبتواصله مع ذاته و مع غيره من البشر وسائر الكائنات و مع العالم و الوجود ككل، وذلك كله من خلال اللغة أولا أومن خلال الكلمات وما تعبر عنه سواء من أشياء أو أفكار، بعد أن كان عالم الأفكار وقيمته المعرفية هو الغالب على توجه البحث الفلسفي.

وعند طرح الاهتمام الفلسفي المعاصر بعالم الكلمات و الرموز والإشارات مواكبا ومستفيدا من التطور العلمي والتقني الذي بلغته الإنسانية يطرح التصوف نفسه كعالم إنساني يجد له راهنيته ضمن الاهتمام الفلسفي المعاصر، ويجد "ابن العربي" الاهتمام الأكبر لأنه اختزل التجربة والفكر الصوفي في أعماله، كما عمل على تحقيق ما تصبو إليه الإنسانية اليوم وتنشده ويشغل اهتمامها من وحدة الإنسان ووحدة المذاهب والأديان، وحق المرأة في مساواتها بالرجل، والعمل على تحقيق الكمال الإنساني، ونيل السعادة القصوى التي عادت إلى ميدان البحث ضمن العودة إلى القيم الأخلاقية والجمالية، المغيبة في عهود العلمانية وسلطة العقل. وما التصوف في جوهره إلى أخلاق.

تكمن أهمية "ابن العربي" في كل هذا في أنه جسد وحدة المذاهب والأديان من خلال ما له من أثر على الفكر الإسلامي سنيه و شيعيه، وعلى الفكر الإنساني بتعدد دياناته: الإسلام و المسيحية واليهودية و حتى الوثنية، وسر قوة الفكر الصوفي الأكبري يكمن في رمزيته وفي مجالات التأويل الرحبة التي فتحها على العقل وعلى القلب الإنساني ومكنها من الغوص في غياهب المطلق لأجل الترقي نحو نور الكمال، ثم مجال تأويل رمزيته في حد ذاتها، مما يتيح لكل صاحب خيال أن يقرأ الفكر الأكبري من الزاوية التي يشعر بحسن التعمق فيها، فقد يقول ما قاله ابن العربي وصرح به وقد يقول ما لمح إليه، وقد يقول ما أراد قوله هو من خلال تأويل رمزية النص الأكبري. لهذا كله يتواجد النص الأكبري اليوم في جل المجالات المعرفية والفنية، في الفلسفة، في الرواية والقصة والشعر، في الموسيقى، وفي الرسم ...ناهيك عن حضوره القوي في المجال الديني لأنه مجاله الحيوي الأول، الذي تؤول إليه كل رمزية، ولأن التصوف في نهاية المطاف ما هو إلا محور هام من محاور الفكر الإسلامي الحادثة في الملة خدمة للحقيقة الدينية، وتجسيدا للسلوك الذي جاءت لأجله الأديان، وتمثله الأنبياء بسننهم أحسن تمثيل. بل هو في نظر أصحابه الدين بعينه، الدين الذي يتيح مجال الإبداع المستمر باستمرار

فاعلية النبوة معه، أو من خلال صلة الولاية بالنبوة، ذلك أن الولاية هي استمرار لفاعلية ولتأثير النبوة.

لهذا كله أردت البحث في "الرمزية و التأويل عند ابن العربي" محاولا حل الإشكالية الآتية: ما هو مجال الرمز وتأويله في فلسفة ابن العربي وما هي الدوافع إلى اعتماد الرمز ومن ثم فتح أبواب التأويل؟ وما هي العلاقة بين الرمزية والتأويل؟ تساوق هذه الإشكالية وتتفرع عنها جملة من التساؤلات أهمها: من الذي يضع الرمز ومن يحوز رخصة التأويل؟ ثم ما هي أبعاد و نتائج اعتماد الرمزية والتأويل والاهتمام بهما على فلسفة ابن عربي الصوفية خصوصا؟ وعلى التصوف والفلسفة عموما؟ وهل للطابع الرمزي السائد في فلسفة ابن العربي دخل بالحضور الأكبري المكثف في عالم اليوم، عالم ما بعد الحداثة؟

وللإجابة على هذه التساؤلات وغيرها وضعت خطة تتألف من أحد عشر فصلا ومن مقدمة وتمهيد وخاتمة. ففي المقدمة أشرت إلى أهمية البحث في النص الصوفي عموما وفي نص ابن العربي خصوصا لما له من طابع الرمزية والمفضي دون تردد إلى أشكال شتى من التأويل، كما حددت إشكالية تتألف من مجموعة أسئلة يحاول الباحث الإجابة عليها وفق خطة مرسومة، مع تحديد المنهج المعتمد والإشارة إلى أهم المصادر والمراجع المستعملة.

وفي التمهيد أحاول أن أضبط فيها جملة من المنطلقات التي تيسر علينا وضع الإطار العام الذي يمكن منه دراسة موضوع الرمزية والتأويل في فلسفة ابن العربي الصوفية، مع بحث في أهم مبررات الطابع الرمزي لفلسفة ابن العربي وضرورة اقتران فكره بالتأويل، ليس لفك رمزيته فحسب، بل لتعلق ذلك بوجوب الاعتقاد بالظاهر وبالباطن في أي نص، بل في أي موجود، حتى يحصل بجمعهما الكمال، ذلك لأن ما يميز فلسفة ابن العربي هو هذا الجمع بين المتضادات في وحدة تعكس وحدة الوجود ككل، وتجعل من صفات الله المنطلق في ذلك فهو: "الظاهر" و"الباطن"، "الأول" "الآخر"...وفي هذا التمهيد أتساءل أيضا فيما إذا كان الرمز الأكبري والصوفي عموما هدفا في ذاته، أم وسيلة؟ ومن ثم هل التأويل جوهري في المعرفة أم عرضي؟ وهل الرمز ضرورته نابعة من حقيقة التصوف أم استدعته ظروف معينة؟

في الفصل الأول، أشرع فيه في الإجابة على بعض الأسئلة المطروحة آنفا، وعلى جزء من الإشكالية عموما، فأحاول معرفة السر في الاهتمام المتزايد وفي عدد الدراسات والترجمات لأعمال ابن العربي المتضاعفة في السنوات الأخيرة بشكل لافت للنظر، سواء عند الباحثين العرب أو الأجانب من مختلف الجنسيات. ومن ثم أكون قـد وقفـت علـى راهنية ابن العربي، وعن سر الاهتمام به غير المنقطع والمستمر من عهد ابن العربي إلى يومنا هذا، بل إلى غدنا القريب على الأقل.

أما في الفصول الموالية، من الفصل الثاني إلى غاية الفـصل الـسادس، فأتنـاول بالدراسة والتحليل أهم نماذج الرمزية في فلسفة ابن العربي الصوفية ويتعلق الأمر باللغة بدءا "بالحرف" وصولا إلى "الكلمة" ونظرية أصل اللغة. وذلك لما تمثله اللغة والكلمـات في عالم الرموز. خاصة وأن فهم معاني الكلمات والحروف يطلب بالـضرورة التأويـل، سواء بإدراك المعنى مباشرة أو بفك الرمز أو بحل اللغز أو الفهـم بالإشـارة وبـضرب المثال، وكلها جامع لمعنى الرمزية في فلسفة ابن العربي الصوفية.

وأخص الفصل الثاني بالحديث عن أهمية اللغة في فكـر ابـن العربـي الرمـزي ودورها في التأويل، متوقفا عند القاعدة الأساسية في تكوين اللغة والكلمات وهو الحرف، وما له من أبعاد رمزية في فلسفة ابن العربي، حتى عده علما قائما بذاته يعنى بعالم قـائم بذاته أيضا ويتداخل مع مختلف العوالم، ومع الألوهية بشكل أخص،ومن ثم مع الوجـود ككل، حتى كان مرآة عاكسة لفلسفة ابن العربي في **الوجود**.

وفي تعلق الحرف وعوالمه بالوجود وتسلسل ظهوره المطابق لنشأة العـالم حتـى يكون له التعلق بالله وبالعالم حيث يتدرج نزولا في مراتب الوجود بدءا بالوجود الإلهـي حتى رتبة العناصر الأربعة المشكلة للمادة، هو ما أقف عنده بالشرح والتحليل في الفصل الثالث من البحث.

وفي الفصل الرابع أواصل مسيرة الحرف المطابقة لوجود العالم، كصورة مماثلة له ومماثلة للوجود الإنساني، ولكن هذه المرة بمنهج صاعد وفي جانبه **المعرفي** لا الوجودي، فأبين ما للحرف من ثنائية المادة والروح كالإنسان، وما عليه من تكليف كالثقلين، حتـى أن له باع في العرفان و التدرج في طبقات العارفين كأهل الباطن من رجال الصوفية.

ولأتعمق في الرمزية أكثر وتأويلات ابن العربي في عالم الحروف العاكسة لمنحاه الفلسفي ككل، أخصص الفصل الخامس لنماذج من رمزية بعض الحروف التي أولاها ابن

العربي أهمية خاصة و هي حروف "الألف" و "الباء" و "الميم" و "الواو" و"النـون"، مـع التطرق بما يسمح به مجال البحث ومنهجيته عند التحليل والمقارنة إلى حروف أخر لهـا من الرمزية و الأهمية ما يستدعي ذكرها كنماذج لتأويل أكبري متميز.

وفي آخر فصل يتعلق باللغة و برمزيتها، وبآفاق التأويل فيها، أتطرق إلى حركات الحروف بما أنها الزارع للحياة في اللغة والمنطلق لتكوين الكلمـات، ببعـد ميتـافيزيقي أكبري متميز، يربط فيه ابن العربي الصلة بين الحروف المؤلفة للكلمة وبـين "جوامـع الكلم" الذي خص بها أنموذج الإنسان الكامل. ومنه نستنتج ونخلص إلى الأصل الإلهـي للغة في نظرية نشأة اللغة في فلسفة ابن العربي وهو ما ينسجم ويتناسق مع السياق العـام لفلسفة ابن العربي الصوفية.

ومن تكوين الكلمات ونشأة الكلام أخصص الفصلين المواليين إلى ما ينتهـي إليـه الكلام من الاتساق حتى يوضع في علم يتكفل بالدفاع عن العقيدة باستخدام الكـلام فـي حجج عقلية، يسمى "علم موازين المعاني" و"علم الكلام"، هدفه نصرة العقيدة الـصحيحة ضد المبتدعة، بحسب مفهوم ابن العربي، لهذا أبين في الفصل السادس موقف ابن العربي المبدئي من علم الكلام ومبررات وجوده وحاجة الناس إليه وفي الفصل السابع أقف مـع نماذج من آراء كلامية تنم عما يمكن تسميته بعلم كلام صوفي أكبري، يسمح فيـه ابـن العربي لنفسه بعرض العقيدة الصحيحة التي فطره الله عليها، ثم تلقاها نصا فتجلـت لـه كشفا إلهيا لا يمكن أن يدرك حقيقتها إلا من كان من الخاصة وله القدرة علـى التأويـل الصحيح الذي لا يشيب عقيدة الفطرة السليمة. وفي هذا الفصل اكتفينا بعرض آراء ابـن العربي الكلامية التي وجدناها ذات بعد صوفي يعج بالرمزية ويطلب التأويل، وهي آراء قال عنها بأنها مجرد إشارات وتلميحات إلى التوحيد الحقيقي الذي يتعلق ويتحقق ويتخلق الصوفي به.

هذه العقيدة السليمة هي من أهم شروط إمكانية تحقق السفر نحو الإله، سفر الروح وسفر الكلمات والحروف، ولرمزية السفر وحقيقته التي تتعلق بكل شيء ويتعلق كل شيء بها في فلسفة ابن العربي أوقف الفصل التاسع على محاولة حل رمزية "الـسفر" كفكـرة فلسفية جوهرية في فكر ابن العربي، لها قيمة مفهوم الحركة في الفلسفة اليونانية و فـي علم الكلام، وما يتعلق بها من تأويلات على مختلف الأصـعدة الوجوديـة و المعرفيـة والقيمية، مع محاولة فهم التأويل الأكبري لمسألة "خلع النعلين" و "لباس النعلين" وعلاقتهما بالسفر إلى الله و بالله و في الله في المنظومة الرمزية الأكبرية.

ومن أنواع السفر التي يوليها ابن العربي أهمية خاصة: السفر بالخيال في عالم الخيال، وهو سفر يطلب الشعر كلغة تناسب قوة التخيل وتتجاوز قواعد العقل وقوانينه، وفي الشعر العربي لا غنى عن المرأة و عن الغزل، ومن هنا كان للمرأة حضور خاص في النص الأكبري و في التصوف عموما. ولهذا الغرض خصصت الفصل العاشر لموضوع المرأة في النص الأكبري، ولمنزلة المرأة الصوفية في تصوف ابن العربي، ورمزية الأنثى في فكره، مع الوقوف عند نماذج من صوفيات كان لهن الأثر الخاص في عرفان الشيخ الأكبر.

حضور المرأة في الشعر الأكبري، وتواجدها الملحوظ في أعماله، وهو الأمر الذي سبب له متاعب مع فقهاء عصره، دفع بابن العربي إلى شرح رمزية المرأة وعلاقتها بعوالم الخيال، لهذا يكون الفصل الأخير من هذا البحث حول رمزية الخيال في فلسفة ابن العربي الصوفية، باعتبار أن الخيال في نظره هو الكون كله، وبإدراك عالمه المطلق يتيسر للصوفي بلوغ درجة الكمال والاتصال بالله والفناء فيه. وهي الغاية التي ينشدها الصوفي؛ ذلك لأن كل ما وضع من رمز في منظومته الفكرية يؤول إلى هذه الغاية السامية والشريفة.

ولحل الإشكالية المطروحة آنفا من خلال فصول البحث الأحد عشر اتبعت منهجا تحليليا حاولت التغلغل به في النص الأكبري لفهم مراميه وفك رمزيته، أوعلى الأقل إدراك السر في رمزيته، لتعذر فهم الرمز في كل الأحوال ووقوفه في بعض الأحيان على شرط الممارسة الصوفية العميقة المتدرجة في مراتب العرفان، مع الاستعانة بالمنهج المقارن للموازنة بين نصوص ابن العربي المتلونة والمتباينة أحينا في المصدر الواحد أوفي أكثر من مصدر، وكذا المقارنة بين مواقف وآراء الشيخ الأكبر ومواقف غيره من الصوفية ومن الفلاسفة وعلماء الكلام والفقهاء والمفسرين. و لكي يثمر مسلك المقارنة يجب أن يفضي بالضرورة إلى استعمال منهج آخر هو المنهج النقدي سواء بالاعتماد على ما يطلق على ابن العربي من أحكام من خصومه ومن أتباعه ومن الدارسين، أو من خلال ما تطرحه بعض نصوصه. وهو ما يبدو لي أنه يحتاج إلى طرح تساؤلات قد تجري ضد التيار الأكبري لكنها تثري العمل أكثر، وتحرر الباحث من قيد الموضوع المبحوث.

ولتحقق كل هذا اعتمدت جملة من المصادر والمراجع التي انتقيتها من كم كبير من المؤلفات يصعب اعتماده جميعها بالرغم من أهميتها. لظروف موضوعية وأخرى ذاتية.

فعن المصادر أجدها كلها ذات صلة بالموضوع المبحوث فعمدت إلى انتقاء المصادر التي لا شك في نسبتها لابن العربي، وتركت تلك التي تكاد تتكرر النصوص فيها مرات بحكم أنها عبارة عن نصوص مختارة من مصادر أساسية. ومن أهم ما اعتمدت عليه في هذا البحث "كتاب الفتوحات المكية" بطبعتين متكاملتين، الطبعة التي حققها المرحوم "عثمان يحي"، وطبعة "صادر"[1]، وكذا "فصوص الحكم" ورسائل ابن العربي بطبعات مختلفة، طبعة حيدر آباد الدكن و غيرها.

بالإضافة إلى مؤلفات ابن العربي اعتمدت مصادر ثانوية لها أهميتها في البحث للمقارنة و النقد كبعض تفاسير القرآن وكتب اللغة العربية، وكتب الطبقات، وكتب التراجم والسير، وكتب التاريخ ومؤلفات لكبار الصوفية،كما اعتمدت مؤلفات صوفية ذات أهمية لفهم الفكر الأكبري شارحة له، مثل شرح "الجيلي" للفتوحات وشروح "فصوص الحكم" لكل من "القاشاني" و"بالي زاده" وغيرهما، كما اطلعت على رسائل أكاديمية درست جوانب من فلسفة ابن العربي لا تنأى عن موضوع الرمزية والتأويل كدراسة "شوقي الزين" حول المعرفة عند ابن العربي، وهي أطروحة دكتوراه قدمت بجامعة مرسيليا، وكذا أطروحة دكتوراه الدولة التي تقدم بها: عبد الوهاب فرحات حول "نظرية الإنسان عند محي الدين بن عربي" بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ورسالة دكتوراه الدولة لـ"محمد بن بريكة" معنونة بـ:"مشكلتا المصطلح والمنهج في التصوف الإسلامي" فوجدتها أعمالا لها بعض الصلة بموضوع رسالتي، مع تميز الرسالة الأولى بمقارنات هامة بين ابن العربي وفلاسفة الغرب، والثانية باحتوائها على مادة معرفية مكثفة، مع إطالة البحث في مسائل تاريخية عرضية لاتساعد على التعمق في القضايا التي يطرحها ابن العربي حول الإنسان. وأما الدراسة الثالثة فتعكس اندماج الباحث في موضوعه بحكم تجربته الصوفية التي يصرح في رسالته أنه متمكن من ناصيتها. وعلى العموم تناولت هذه الأعمال جوانب أخرى من فلسفة ابن العربي والتي لا تقتلها بحثا الرسائل الجامعية والدراسات مهما تعددت، بحكم طابعها الرمزي العميق الذي ينتهي بتأويل الباحث مهما توخى الموضوعية، وهنا بعض السر في خلود فكر الرجل و أعماله.

---

1 - نظرا لاستعمال طبعتين مختلفتين من كتاب "الفتوحات المكية"، ونظرا لكثرة استخدام هذا المصدر لأهميته في البحث، سأكتفي بالإشارة إليه في الهامش ب: **ف.م.** مع التفرقة بين الطبعتين بتمييز الواحدة بدار النشر: "دار صادر"، والثانية بذكر اسم محقق الكتاب:" عثمان يحي".

التمهيد

تمهيد

إذا كانت المعرفة الشغل الشاغل للفلسفة الحديثة حتى شكلت أنساقا من نظرية المعرفة كان "كانط"(1724-1804) من واضعي أسسها، فإن الفلسفة المعاصرة يأتي تركيزها على اللغة كتعمق بشكل ما في إحدى جوانب المعرفة لتكون محورا ارتكازيا وتتوسط الإنسان العارف العالم والمعرفة الموضوعة في قالب لغوي، تكونه كلمات تتشكل من الحروف وتتوسط عالم الأشياء وعالم الأفكار، أو عالم الأشياء والمعاني التي تحملها من خلال اللغة كأسماء أو صفات ونعوت يطلقها عليها المؤلف للحروف في كلمات وجمل تسمى لغة أو لسانا بالتعبير المجازي. ولهذا كله قال أحد الفلاسفة المعاصرين بأنه إذا كانت الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى وضعت الأشياء في مركز المعرفة، فإن الفلسفة كما هي في تطورها من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر أصبحت تضع الأفكار نصب أعينها. وأما اليوم فبالكلمات نعمل على التحكم في الحقل الفلسفي[1]. هذا التركيز على الكلمات وما تعبر عنه وما يقابلها من أشياء وهي أمور يعج بها النص الأكبري ومصطلحاته التي عبرت عن جزء منها "سعاد الحكيم" بـ:"مولد لغة جديدة"[2] يضاف إليها كل المعاني التي جمعها "غدامير" في حديثه عن مصطلح L'hermeneutique والتي تعبر عن بعض من معاني الرمز والتأويل عند الشيخ الأكبر، ويضاف إلى كل هذا طبيعة راهنية كثير من القضايا التي طرحها ابن العربي. كل هذا يجعل من ابن العربي شخصا مفروضا على هذا العصر في هذا الزمن و في العقود القادمة سواء مرحب به أو غير مرغوب في حضوره. وذلك من خلال باب الرمزية والتأويل.

الرمزية والتأويل عنصران لا ينفكان عن بعضهما فالعلاقة بينهما متينة وترابطية، إذ كلما جاء الرمز استدعى التأويل وكلما حل التأويل دل على وجود الرمز «ودفع إلى القراءة، لذلك يمكن القول بأن العلاقة بين العنصرين هي علاقة جدلية لا يمكن الفصل

1- Richard Rorty: L'homme Spéculaire, traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse, Editions du seuil, Paris, p.293.

2 - سعاد الحكيم: **ابن عربي ومولد لغة جديدة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1411هـ / 1991م.

بينهما، أو دراسة أحدهما بمعزل عن الآخر، خاصة وأن التأويل يعتبر الوجه الثاني للرمـز بغض النظر عما يخفيه الرمز أحيانا من المعاني»[1]

تتمثل الخاصية الجوهرية لفلسفة ابن العربي الصوفية في أن كلها رموز إلى درجة أن أحد الدارسين أراد توضيح معنى الرمزية وضرورة حضورها البديهي في فلسفة ابـن العربي بقولٍ أقل ما يقال عنه أنه أكثر غموض من النص الأكبري نفسه، حيث قال:«ابـن عربي يشطح في نصه ويحاكي الخيال برموزه...يصبح الرمز هو وجود موجود لما هـو موجود...فالمعبر عند ابن عربي ليس ابستيميا بقدر ما هو وجودي. إنه وجودي متوجد قائم دون أن يصبح ابستيميا ولا ابستيمولوجيا. فهو لا ينقل المعرفة إلا لينوجد ويتموجد، فهدفـه هو وجود الحقيقة أو الحقيقي المتحقق في الوجود...»[2] وربما هذا ما يعذر ابن العربي في طلاسمه.

ولهذا أيضا، لا يمكن ضبط موضوع الرمز وتأويله عند ابن العربي في عناصـر محددة ضمن بحث واحد منته، إذ لو طاب من مجموعة من الباحثين ومن فرق بحث دراسة هذا الموضوع لا أخالهم يقعون في تكرار ممل قد يخل بالبحث، لأن فلسفته كلهـا رمزيـة ومؤلفاته ما زالت إلى اليوم حقل دراسة، بل مازالت حتى في مرحلة التصنيف والعد. ثم إن طابعها الرمزي بما يتيحه من مجالات تأويلية تختلف بحسب الدارسين كما اختلفـت حتـى بحسب الأتباع والمنتمين إلى مسلك التصوف على الطريقة الأكبرية.

ولقد تعدد الرمز عند ابن العربي وعند الصوفية، فمنه المقصود الموضوع بهـدف إخفاء المعنى الحقيقي، ومنه الملهم الذي يجد العارف بدخوله الطريق يـردده دون تعلـم. ومنه ما يتلقى من معارف عن طريق التجليات، وفي مثل هذه الحالة لن يكـون اسـتعماله الكتابة الرمزية أمرا اختياريا، بل اختيار يمليه طبيعة الموضوع المخبر عنـه، والـذي لا يمكن أن يكون إلا رمزا، وتعبيرا عن ثمار جناها نتيجة رياضة شـاقة، لايمكـن نقلهـا

---

1 - عبد الرحمن التليلي: **الرمز والتأويل عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي**، ضمن مؤتمر الكويت الـدولي لتحليل الخطاب، جامعة الكويت، 26-28 مارس 2005م.

2 - سامي ادهم: **ما بعد الحداثة** (انفجار عقل أواخر القرن،) النص: الفسحة المضيئة.دار الكتاب، بيروت لبنان 1994، ص 45.

ببساطة إلى الغير[1]. وفيه ما يتلقاه كشوفات وتجليات في " أوقات" وهو ما يحبذه الصوفية من الرموز؛ لأنهم يرون فيها مخاطبة الله لهم بالإشارة، لهذا قال الحلاج[2](244هـ/858م-309هـ/922م):

نعم الإعانة رمزا في خفا لطف   في بارق لاح فيها من علا خَلِّه

عبر "زكي نجيب محمود" على ضرورة وجود الرمز ومبرراته المنطقية التي قد لا يوافقه الصوفية عليها، منها أن الرمز، حسب رأيه، يولد بعد الفكرة المراد وضع الرمز لها وليس العكس، وذلك بهدف تمييزها عن أشباهها أو أضدادها، وفي الغالب تكون هذه الفكرة مجردة، بينما الرمز محسوسا يجسد خصائصها[3]، ولكن هذه الحالة أيضا هي نوع من الرمزية لا كلها، لأن من مهمة الخيال عند ابن العربي أن يضع رمزا محسوسا لما هو مجرد كما قال "زكي نجيب محمود"، ولكن قد يعطي رمزا بمعنى مجرد لما هو محسوس، فالقاعدة ليست في اتجاه واحد، بل في اتجاهين وأكثر من أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى وقد تكون في اتجاه أفقي، وفي أي اتجاه ممكن، بمعنى أن قد الرمز يعطي المجرد لما هو مجرد، ويعطى الرمز المحسوس لما هو محسوس، كأن يرمز للهيولى بالعنقاء وللجسم بالغراب، كما قد يعطي المحسوس لما هو مجرد، والمجرد لما هو محسوس، وقد يطرح الوسط الذي لاهو محسوس ولا هو مجرد أو محسوس ومجرد معا...

ومن مظاهر الرمزية الأكبرية الكثيرة: فكرة الظاهر والباطن في فلسفة ابن العربي الصوفية، والتي لا تخلو في حد ذاتها من رمزية ومن وجوب التعامل معها بتأويلية، لأنه عندما يصرح ابن العربي بأن لكل شيء ظاهر وباطن لا يجب الوقوف عند المعنى السطحي للعبارة بأن نقول: للشيء مظاهر خارجية محسوسة أو مدركة من كل هب ودب، وأخرى باطنية تحتاج إلى تعمق! يجب تجاوز هذا المعنى، والتجاوز هنا لا يعني رفضه بالكلية، بل الأخذ به والمرور إلى معنى آخر له البعد الفلسفي الأكبري، ذي الصلة

---

1 - عبد الرحمن التليلي: **الظهور والتلاشي** : الكشف عن م لة الإنسان في رسالة حي بن يقضان لابن طفيل، مجلة عالم الفكر، تصدر عن ا لس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ا لد 33، العدد4، يونيو 2005، ص 74.

2 - - الحلاج: **ديوان الحلاج ويليه أخباره وطواسينه**، جمعه وقدم له سعدي ضناوي، دار صادر، بيروت، 1998، ص 60.

3 - زكي نجيب محمود: **قيم من التراث**، دار الشروق، بيروت، لبنان، د ت. ص 49

بمبحث الألوهية، ومن ثم بكل المباحث لسريان الحقيقة الإلهية في كـل شـيء. فظـاهر الشيء وباطنه قد يحمل معنى وجوب إدراك التضاد الموجود فيه، كما قد يعنـي - وهـو المعنى الأكثر استخدام من لدن ابن العربي- إدراك الجانب الإلهي في المظهـر الخـارجي للشئ، لأن الشيء لا بد وأن يحمل معاني اسم إلهي أو أكثر في ظاهره، وعند التعمق فـي باطنه يدرك أيضا الجانب الإلهي المبطن فيه.

ففكرة الظاهر والباطن إذن مستمدة في جوهرها من مسألة الأسماء الإلهية وجمعهـا بين المتضادات، وهي الأسماء التي تتجلى في كل الموجودات، ومن بـين هـذه الأسـماء الإلهية: الظاهر والباطن، الأول والآخر، « الأول في كل شيء بإيجاده والآخر بإعدام كـل شيء . والظاهر بكل شيء بتخصيص مراده، والباطن في كل شيء بسره وإمداده، وجعـل بعضنا لبعضنا فتنة ونعمة ونقمة ونورا وظلمة وجهلا وحكمة وعـذابا ورحمـة...ركـب الكائنات من أجزاء متضادة وفي الأضداد آيات، وخلق الخلق من عناصر متضادة بأسـرار بينات وعلق معرفته على معرفة التضاد من الآيات.»[1]

وهكذا تكون فكرة الظاهر والباطن لها أبعاد متعددة، من معنى ظاهري سطحي إلى ضرورة إدراك ما بالأشياء من تضاد، إلى إدراك الاسمين الإلهيـين المتـضادين وسـائر التجليات الإلهية في الموجودات، إلى ضرورة الوصول في الأخير إلـى الجمـع بينهمـا: الظاهر والباطن لإدراك إله واحد له أسماء وصفات متعددة تعبر عـن ذات إلهيـة واحـدة أحدية. وهذا الإدراك سبيله واضحة لمن أراد الوصول إليه وأراد بلوغ الكمال وهو معرفة النفس لأنه "من عرف نفسه عرف ربه"، ومعرفة النفس تنطلق من معرفة الظاهر والباطن في الإنسان، معرفة الجسد المركب من متضادات كثيرة ومعرفة الإنـسان المركـب مـن متضادين البدن و الروح، يقول ابن العربي عن الآيات الإلهية في الجمـع بـين الظـاهر والباطن والجمع بين المتضادات:« منها أن الله تعالى خلق الإنسان من عناصـر متـضادة وهي النار والماء والتراب والهواء ثم ركب الجسد ونفخ فيه روحا من غير جنـسه وهـي

1 - ابن العربي:. **المحاورة بين الظاهر والباطن**، أو المضادة بين الظاهر و الباطن[مخطوط] المكتبة الظاهرية، سوريا، مخطوط رقم 8732ت ورقة رقم 2.ريثما يتم تحقيق هذه الرسالة وتوكيد نسبتها لابن العربي، تجدر الإشارة إلى أن معاني النص الوارد فيها لا يناقض المنحى العام لفلسفة ابن العربي وتعضده نصوص أكبرية كثيرة في الفتوحات و في غيرها.

تضاده من وجوه شتى، منها أن الجسد مركب وهي بسيطة...والجسد يطلب الرجوع إلى أصله وهو العالم السفلي وهي تطلب الرجوع إلى أصلها وهو العالم العلوي»[1].

نظرا لهذا التنوع في دلالة الظاهر والباطن خص ابن العربي من يدرك حقيقة الظاهر بفهم العبارة ورسوخها في الذهن وحقيقة الباطن بتذوقه ، وحقيقة الظاهر والباطن معا بمن تحقق له الفتوح، ويوجز هذا المعنى تحديده لمفهوم الفتوح بقوله:«الفتوح: فتوح العبارة في الظاهر وفتوح الحلاوة في الباطن، وفتوح المكاشفة»[2] ويبدو أنه إلى هذا المعنى تؤول عبارة "الفتوحات" الواردة عنوانا لأهم كتب ابن العربي على الإطلاق، وهي إشارة منه إلى أن هذا الكتاب فتح الله به عليه فأدرك الظاهر وذاق الباطن، وتحققت له المكاشفة التي لا يبقى معها ريب ولا غموض ولا حجاب عن الحقيقة وعن الحق.

عندما ننظر في مؤلفات ابن العربي وفي تفاوتها الرمزي، وعندما نقف عند ترجمان الأشواق، نتصور أنه لو لم يضطر ابن العربي إلى شرحه أو التعليق على الأشعار الواردة فيه، واكتفى بالإشارة إلى رمزيتها ودعا أولي الألباب أو أصحاب الكشوفات إلى حل الرموز إن أطاقوا لدفع إلى منافسة قوية في محاولات شرحه، ولربما كان ينال حظا من العناية والشروحات تفوق ما عرفه "الفصوص" و نصوص كثيرة من الفتوحات، نقول هذا بالرغم من أن شرح ابن العربي لترجمان الأشواق لا يعني أنه أخلاه من رمزيته، بل العكس، إذ لم يفقده روح الرمزية ولا الرمزية ذاتها. لقد خرج من نص موغل في الرمزية إلى نص رمزي؛ لأن شرح ابن العربي لترجمان الأشواق هو في حقيقته كتاب أكبري مليء بالرمزية وبالأفكار الفلسفية الصوفية التي ما زالت بحاجة إلى فكها، والمتعامل مع شرح "ترجمان الأشواق" لابن العربي عليه أن يدرك أنه أمام كتاب آخر لا أمام القصائد الشعرية التي يمكن أن تدرس بدورها من جوانب مختلفة. لهذا كله قد يجوز لنا القول أن ابن العربي أغلق باب الإبداع أمام قارئي ترجمان الأشواق بما قدمه من شروحات وتعليقات! إذا حسبوا أن عملية الشرح قد انتهت. إن الذي وضعه ابن العربي من تعليقات على الترجمان يبقى دائما في حاجة إلى شرح وشرح الشرح.

---

1 - المصدر السابق، ورقة 3.

2 - ابن العربي: **كتاب اصطلاح الصوفية**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/ 1948م، ص 11.

وعند ذكر ما عرفته وتعرفه نصوص ابن العربي من اهتمام بالشرح والترجمة نلاحظ بأن الحجم الكبير للفتوحات لم يحل دون تقديم الشروحات على كثير من أبوابه كما فعل "الشعراني" و"الجيلي" و"الأمير عبد القادر" وغيرهم، ولكن الملاحظ إن الدراسات الشارحة والناقدة ركزت الجهد الأكبر في شرح "الفصوص" لخطورة الأفكار المطروحة فيه وجرأتها ولرمزيته الشديدة التي تُبقي الأبواب مشرعة على تأويلات لا تتناهى، وذلك بالإمكانية المفتوحة من الناحيتين الزمانية والمكانية.

لما نقرأ الشروحات التي أنجزت منذ أن كان ابن العربي على قيد الحياة إلى يومنا هذا نجدها تجمع على أن فكر الرجل تترجمه نصوص رمزية في كل الأحوال تحتاج إلى تأويل، وإن كان البعض منها قد يؤخذ على ظاهره مع الإبقاء دائما على إمكان التأويل وفك الرمز لمن يقدر على ذلك وله المؤهلات اللازمة والتي في الغالب يحددها شرط رئيس واحد هو التمكن من العلم الذوقي لا مجرد الوقوف عند النظر، بمعنى أن النظر و العقل لازم ريثما يوضع في الرتبة التي هي له وتليق به بعد الكشف أو بمعيته أو حتى قبله أحيانا. كما هو الحال في الاستدلال على وجود الله وصفاته وأسمائه بمخلوقاته.

ومن خلال النظر في نصوص ابن العربي وفي فلسفته الشاملة الجامعة بين المتضادات في نسق فكري منسجم يعطي أهمية قصوى لمعرفة الحس ويضع العقل موضعا لا يتيح له الاستبداد على مختلف أدوات المعرفة التي تحت سلطانه المحدود. كما يعطي أهمية للخيال ولكل ما في النفس من قوى وأدوات، ثم يعطي قيمة خاصة للقلب كأداة معرفية مؤهلة إن كانت مجلوة لاستيعاب المطلق، متخطية كل القوانين التي تضبط العقل، بل تفك عقاله وتجعله هو الآخر مستعدا لقبول المعارف الإلهية اليقينية المبهجة للنفس، مع انسجام تام وانقياد للنص قرآنا وسنة. كل هذا يقودنا إلى مشاطرة ما وصلت إليه كثير من الدراسات بان فلسفة ابن العربي متعددة المصادر، ومن ثم لم تنطلق رمزيته من فراغ بل من النص الشرعي أولا: كتابا وسنة، ومن التصوف الإسلامي بمختلف مراحله: العملية والنظرية ومن مختلف مناطقه، المشرقية والمغربية، ومن الفلسفة الإسلامية الخالصة والممزوجة بالفكر اليوناني وحتى الفكر الشرقي القديم، فرمزية ابن العربي وتأويلاتها لها الملامح الشرقية القديمة الهرمسية، كما لها الملامح اليونانية الواضحة، سواء في الفلسفة الطبيعية الأولى، أو الفيثاغورية والهيرقليدية، أو الأفلاطونية والأرسطية، والأفلاطونية المحدثة وما تراكم لديها من فكر "غنوصي". إن فلسفة ابن العربي في الرمز ثرية في ذاتها لثراء المصادر المستقاة منها والموظفة توظيفا بارعا مبدعا في نسقية أكبرية لا يمكن إلا أن

تنسب إلى: الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، بالرغم مما فيها ملامح لأفكار تعود إلـى: "هرمس"، و"أفلاطون" ، و"ابن مسرة" و"الغزالي" و"أبي مدين شعيب"، وغيرهم. وكلها أفكار أرادها ابن العربي منسجمة مع الوحي وخادمة للحقيقة الدينية.

لتنوعها في مصادرها وإبداع صاحبها تدور فلسفة ابن العربي في دوائر لامتناهية: الفكرة الجزئية تضم المنحى العام لفلسفته والفكرة الكلية سرعان ما يفككها ويجزئهـا فـي شكل لافت للنظر، ففلسفته في اللغة والحروف مثلا، تعكس نسقه الفلسفي ككل، فمن نظرته للألف فقط، تستشف المنحى العام لفلسفته ونقرأ فيها أفكاره في الإلهيات: وجـود الله فـي أحديته وفي صفاته وفي علاقته بالكون، بل ونقرأ فيها فكرة وحدة الوجود بحكم أن الألـف رمز لله وله السريان في كل الحروف كسريان الواحد في كل الأعداد.

وبمثال " الألف" وما يرمز إليه ندرك أن الرمزية الأكبرية تفضي بالضرورة إلـى التأويل، والتأويل لا ينتهي عند فك الرمز فقد يفضي إلى رمز جديد، لهذا عندما نقول عـن مذهب ابن العربي أو عن نصه أنه موغل في الرمزية فإن ذلك يجعل من فلـسفته الـدائرة عبارة عن بحر من رموز. يفكها التأويل ويزيدها رمزية؛ لأن مفهوم التـأويل عنـد ابـن العربي لا يقف عند العودة أو الذهاب إلى المعنى الأول أو المعنى الباطني للشيء ،فالتأويل عنده يشمل فنون الشرح والتفسير والتعبير والإيماء والإشارة والإيحاء وإيـصال المعنـى للأذهان بأي شكل من الأشكال، إلى المدارك الحسية إن كانت محسوسة، أوإلى العقـول إن كانت معقولة وإلى القلوب إن كانت كشفية. ولهذا الرمزية والتأويل في فلسفة ابن العربـي الصوفية لها خصوصياتها وتتعدى المدلول اللغوي والاصطلاحي سواء للرمز أو التأويـل المعهود في عهد ابن العربي ناهيك عن السابق عليه.

وعملية إيصال المعاني إلى الغير لا تنتهي بفك الرمز فقد تستمر في رمزيتها، إمـا الإبقاء على الرمز الأول بشكل مفهم مدرك أو برمز ثان أو أكثر يهيأ له المتلقي. ومن هنا فإن الكلمة التي قد تساوي إلى حد ما "الرمزية والتـأويل": هي مـصطلح "الهرمنوطيقـا" L'Herméneutique مع الإشارة إلى أن معنى التأويل عند ابن العربي لما هو رمزي ورمز ما هو مؤول يتجاوز المعنى الكلاسيكي المتمثل في تقريب النص الديني للأفهام، لكـن لا يخالفه بل يحتويه، بحيث يسعى التأويل الأكبري من بين ما يسعى إليه إلى فهم النص الديني على حقيقته الإلهية ولا يقف الأمر عند النص الديني قرآنا أو سنة أو قولا لنبي من الأنبياء أو ولي من الأولياء، وإنما يذهب إلى معرفة الحقيقة، عين الحقيقة حيث الحـق وهنـاك لا يمكن أن ينتهي التأويل عند حد لأن الموقف إلهي ، فهو النار التي تحدث عنها الحلاج في:

"طاسين الفهم" عندما قال : «ضوء المصباح علم الحقيقـة، وحرارتـه حقيقـة الحقيقـة، والوصول إليه حق الحقيقة»[1] وعند النار لا يمكن للحقيقة الإلهية أن تتقيد بكلمـة معلومـة كشيئ، وحتى الأشياء في جانبها الإلهي تتجاوز المحدود مما يفتح المجال أمـام **لانهائيـة الرمز ولا نهائية التأويل** .لأن في النهاية كل شيء إلهي والأمر يتعلـق بالحقيقـة الدينيـة الإلهية التي تحقق الكمال والكمال يتجاوز كل محدود. لأن الجانب الإلهـي فـي الإنـسان والجانب الإنساني في الإله يزيد من أبواب الرمزية ومن مجالات التأويـل الـشامل للفهـم والتفسير والتعبير والبرهنة والتعليل وكل فنون وطرق إيصال المعاني إلى الإفهام بالإقنـاع والحجة العقلية وبخلق الاستعداد للإمداد أو بالمساعدة على التحقق ونيل الكمال.أو بعنايـة إلهية مستقلة عن كل مؤول، أو بفشل في الوصول وهو ما يبقي على خصوصية المـؤول ودرجات الرمزية.

إن المعنى الجامع للرمزية والتأويل هو المعنـى المقـارب لمـا أورده "غـدمير" Gadamer لما أشار إلى أن ظهور هذا المصطلح يعود إلى القرن السابع عشر وبالـضبط إلى سنة 1654 مع دانهاور Danhauer ولا يبتعد عما أشار إليه من أن نواة المعنى القـديم للكلمة هو التأويل الرمزي[2] Interprétation Allégorique ، هذا الاقتراب يفسره المعنى الفضفاض لكلمة تأويل المعتمدة عند ابن العربي بحيث يعمد إلى استخدام عبـارات كثيـرة كمرادفات مثل الإشارة والرمز والباطن، ودرجات التأويل لاحد لها، يماثلها في التعالي تعدد الطبقات في المؤولين من عامة إلى خاصة، وخاصة الخاصة، وخلاصة الخاصة، وصـفاء خلاصة الخاصة. فكل هذه الطبقية المتجهة نحو الكمال ونحو المطلق توحي بـأن لا حـد للتأويل وللرمزية، فالدائرة أكمل الأشكال لأنه ليس فيها نقطة بداية ونقطة نهاية. ومن هنـا نقول إن كلمة "هرمنوطيقا" تقارب معنى التأويل عند ابن العربي ولكن لا تدركه. لأن الرمز يجمع الظاهر والباطن، الجلي والغامض، الإلهي والبشري والطبيعي، الفقه والعقيدة، فقه لا يتقيد بمذهب، وعقيدة كما أرادها الله على الفطرة، لا كما يحددها مذهب بعينه، يوجد الجبر والاختيار، التنزيه والتشبيه، المطلق والمعين، بالمعين جانب إلهي وللمطلـق جانـب مـن التعيين اللامستقر، متقلب الأحوال ومتعدد المظاهر. وربما اقترب من الفكرة التي تجعل من الهرمنوطيقا أو بالتدقيق "هرمنوطيقا اللغة" ضرورة فلـسفية جـاءت لتمـد جـسرا بـين

---

1 - الحلاج (أبو منصور): **ديوان الحلاج ويليه أخباره وطواسينه**، ص 147.

2- GADAMER HANS-GEORG: La Philosophie Herméneutique, P.U.F. Paris, 1996, p p 85-89.

الميتافيزيقا والنزعة الإنسانية[1]. لكن مع ابن العربي لا يمد الرمز وتأويله الجسر مع الغيبي والإنساني بل هو إنساني وإلهي في الآن نفسه لتعلق الإنسان المسلم بربه ولاعتقاده بتجليات الله في مظاهر الكون، أكثرها ترشيحا للتجلي الإلهي: الإنسان نفسه والمـرأة علـى وجـه التحديد لتعطي للمسألة بعدها الجمالي.

لكن وبالرغم من أن سياحة ابن العربي وأسفاره في المطلق إلا أنها مقيدة بما يشبه قوانين التأويل التي تحدث عنها "الغزالي" و"ابن العربي" الفقيه المعافري، غيـر أن قـانون التأويل الأكبري ثلاثي الأسس : كتاب، سنة ، وكشف، لكي لا يبقى باب الادعاء مفتوحـا لأن القول سنة وقرآنا يفسح المجال للاختلافات بحجج التأويل أيضا، ولهذا اشـترط ابـن العربي جملة من آداب، هي التصوف بعينه لأن التصوف في حقيقته أخلاق، حاول صاحب كتاب: Adab and revelation[2] أن يستجمعها ويجملها من نصوص ابن العربي وغيـره من الصوفية وهي الهادفة عند وضعها لسد باب ادعاء الكشف وسرد أقـوال وحكايـات لا ضابط لها. إذ للكشف ضوابط أيضا يعرفها أهله جيدا فيميزون بـين الكـشوفات الحقيقيـة والوهمية والادعاءات الكاذبة. ولذلك يزعم ابن العربي أنه من القلائل الذين ملكوا ناصـية الرمز ولهم القدرة التامة على تأويله لما بلغوه في التصوف من مرتبة أهلتهم لوراثة العلـم النبوي، وأبلغتهم درجة الكمال والاتصال. وهو الكمال الذي يعبر عنه قدرتـه علـى فهـم رموز الحروف في عوالمها وفهم حقيقة الكلام المعبر عـن العقيـدة الـصحيحة الفطريـة والنصية والبالغة عين اليقين كشفا، ذلك اليقين الذي لا يدرك إلا بأسفار في عالم المطلـق، وإدراك التجليات الإلهية في أسمى معانيها فيما أودعه الله في المرأة من جمال ومن جلال، ويلعب الخيال في كل ذلك الدور الأساسي لأنه القوة الخلاقة في الإنسان وبها تميز بالكمال وبلغ درجة الاتصال.

---

1 - Jean Greisch: **Herméneutique et Métaphysique**, *In* Comprendre et Interpréter le paradigme herméneutique de la raison, Institut catholique de Paris, Beaudhesne, Paris, PP 430-431.

2- Denis Gril: **Adab and Revelation** or one of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn ‘Arabi, In Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *In* Muhyddin Ibn Arabim A Commemorative Volume, Edited by Stephan Hirtenstein and Michael Tierman, Muhyiddine Ibn ‘Arabi Society.

الفصل الأول

ابن العربي في الدراسات العربية و الغربية وراهنيته

أولا- ابن العربي في الدراسات العربية والإسلامية

1- في الدراسات القديمة

2- في الدراسات الحديثة و المعاصرة

ثانيا- ابن العربي في الدراسات الغربية

1 - تاريخ اتصال الغرب بابن العربي

2 - موقف المستشرقين من تراث الشيخ الأكبر

3- حاجة الغرب لعلم الباطن

أولا- ابن العربي في الدراسات العربية و الإسلامية

يعد ابن العربي من الشخصيات القليلة في العالم التي لازمها دون انقطاع اهتمام خاص منذ أن كانت على قيد الحياة إلى يومنا، وتنوع هذا الاهتمام و تعدد من تأييد وموالاة و نصرة وكثرة تلاميذ إلى إنكار ومعارضة وخصومة ونقد بلغ درجة التكفير. ولقد كان تأثيره على غير العادة في جل التيارات الإسلامية ومذاهبها سنية وشيعية، ظاهرية وباطنية، وبتعدد الأتباع و المؤيدين تعدد الخصوم، وقد كان دوما بين هؤلاء وأولئك شد وجذب كانت الغلبة فيه أحيانا للأتباع وأحيانا للخصوم بحسب جملة من الظروف والمعطيات: المذهبية، السياسية الاجتماعية والحضارية ...الخ.

1- ابن العربي في نظر خصومه:

بالرغم من أن خصوم ابن العربي يتوزعون في مذاهب مختلفة إلا أن أغلبهم يتركز في مدرسة الحنابلة، ويعود الإنكار على ابن العربي إلى الفترة التي كان فيها على قيد الحياة، وقد تكون رحلته من المغرب إلى المشرق بسبب سلطة الفقهاء بالمغرب وكثرة تربصهم بالصوفية وبأهل النظر عموما. كما إن تجربة ابن رشد ومحنته التي وإن انتهت بسلام وبعفو سلطاني، غير أن لفظ التراب المراكشي لجثمانه ونقله إلى قرطبة، و من قبله استدعاء السلطان الموحدي "لأبي مدين شعيب"[1]

[1] - هو أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري الأندلسي، من أبرز صوفية المغرب الإسلامي، وأكثرهم تأثيرا في مجال التصوف، لقبه ابن العربي بـ"شيخ الشيوخ" وقد يكون هو الذي لقب ابن العربي بـ:"سلطان العرفين" كما ذهب إلى ذلك الشعراني. وينسب إلى "سيدي بومدين" تكوين مشايخ الصوفية ببجاية ، ولقد كان شديد التأثر بالغزالي و بالحارث المحاسبي، تتلمذ على يد جهابذة الصوفية، مثل:"الدقاق" (ت 406هـ / 1016م) وابن حرزهم (ت559هـ/1165م)و "أبي يعزى يلنور" بن ميمون(ت572هـ/1177م). ولمزيد من ترجمته يمكن الرجوع إلى: ابن قنفذ القسنطيني: **كتاب الوفيات**، تحقيق عادل نويهض مؤسسة نويهض الثقافية ،بيروت ،لبنان 1982م،ص ص.297-298 ، وكذلك ابن قنفذ القسنطيني:**أنس الفقير و عز الحقير**، تحقيق: محمد الفاسي و أدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس، 1965 وهو كتاب في مناقب أبي مدين.وأيضا إلى: ابن الزيات: **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار** أبي **العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط 1984م ،ص ص319-320. وكذلك إلى" **الطبقات الكبرى** "للشعراني ،ج1 ،مطبعة محمد علي صبيح و أولاده ،مصر ،ص ص.133،163.

(520هـ/1123م- 594هـ/1197م) إلى بلاطه للمحاكمة، كما ذهب إليه البعض، وإن كان هناك من ذهب إلى أن تلك الدعوة كانت بهدف معالجة الخليفة الذي يبدو وأنـه كـان مريضا نفسيا[1]، كل هذا دفع بابن العربي إلى الهجرة نحو المشرق خاصة وأن هنـاك دلائل على أن ابن العربي لم تكن له علاقة ود مع البلاط الموحدي.

ولكن رحلته إلى المشرق لا تعني أن خصومة الفقهاء له وحتى مناكفـة بعـض الصوفية له قد انقطعت، بل العكس حصل إذ سجن في مصر بوشاية بعض الفقهاء لما سمعوه منه في علم الأحوال، وقد سعى "علي بن فتح البجائي" أحد علماء المغرب إلـى السلطان في إطلاق سراحه[2]. ولإطلاع فقهاء ومتصوفة مصر على مـا يزخـر بـه المغرب من أرباب الحقائق ألف ابن العربي "رسالة روح القدس" وبعث بها إلى صاحبه الصوفي: "عبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدوي" ونظرا لتربص الفقهاء بـه مـا كانت الشروحات التي يقوم بها ابن العربي من حين لآخر لبعض مؤلفاته أو التي يقوم بها تلامذته إلا محاولة توضيح آرئه والدفاع عنها. ولقد كـان بعـض تلامذتـه مثـل

ويعد أبو مدين شعيب من أكثر المشايخ الذين تأثر م ابن العربي بالمغرب الإسلامي. ولمزيد من الإطـلاع على هذا التأثير يمكن الرجوع إلى : ساعد خميسي: **تأثير** أبي **مدين** في **فكر و تصوف** محي **الدين بن عربي**، مجلة العلوم الإنسانية، منشورات جامعة منتوري قسنطينة، عدد 13، جوان 2000.

1 - بالرغم من أن نصوصا كثيرة تتحدث عن استدعاء الخليفة الموحدي لأبي مدين لمحاكمته أو مـساءلته عما بلغه من وشاية الفقهاء، إلا أن هناك من مؤرخي التصوف من المتصوفة من ذهب إلى أن تلك كانـت دعوة من سلطان الموحدين للتبرك بأبي مدين وتقريبه منه لما سمعه من أحواله الكشفية، خاصة وأن المنصور سعى في أواخر حياته إلى تقريب رجالات الصوفية منه، بعد أن قتل أخاه وعمه بسبب فتنة الحكـم، ممـا سبب له مرضا لم يشف منه، حتى أشير إليه بأن القادر على نزع ما في قلبه من غم هو أبو مدين، يقـول محمد بن محمد بن عبد الكريم الكرزازي، في كتاب " مخطوط" عنوانه: مناقـب الـصالحين" نقـلا عـن "الخطيب" في" روضة الرياحين" أن أبا مدين لما وفاه أجله بالعباد وهو في طريقه إلى مراكش تلبية لـدعوة المنصور قال:« سلموا على صاحبكم وقولوا له وأخبروا: نحن قرب قدومنا على محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم وحزبه، ولم يسعنا من العمر ما يلاقينا معك، ويبلغنا موضع المنية، وحاجتك التي تريدها منـا فهي على يد أبي العباس السبتي، وشفاؤك على يديه ونفعك على يديه...» - محمد بن محمد الكـرزازي: **مناقب الصالحين**،[**مخطوط**] بخزانة الشيخ عبد الله البلبالي بكوسام، أدرار، ورقة رقم 333.

2- ابن عربي: **رسالة روح القدس**، قدم لها بدوي طه علام، عالم الفكر، القـاهرة، 1409هـ/1989م، مقدمة الكتاب، ص10.

"بدرالحبشي" و"ابن سودكين" نذرا نفسيهما للدفاع عن شيخهما وتكفلا بنقل انطباعات قرائه إليه خاصة من الفقهاء الذين ينكرون عليه بعض آرائه الصوفية التي تميز بها.

وفي الفقهاء يعد ابن تيمية (661هـ/1263م-728هـ/1328م)النموذج الأمثل لخصوم "ابن العربي"، بل يعد المرجع الأساس في الحكم عليه بالكفر و"الزندقة"، وعلى فتاويه يستند جل مكفري "ابن العربي" ومن على شاكلته من المتصوفة والفلاسفة وعلماء الكلام: من "المعتزلة" إلى "الأشاعرة" إلى "الشيعة" ثم "الفارابي" و"ابن سينا" فـ"الغزالي" و"ابن الفارض" و"الصدرالرومي" و"ابن سبعين" وغيرهم. ولم يسلم من نقد ابن تيمية ربما إلا الرعيل الأول من السلف الصالح وبعض ممن هم على مذهبه والمعتدين لمنهجه. وكان "ابن العربي" من أكثر من صب عليهم "شيخ الإسلام" جام غضبه وسلط عليهم سيف تكفيره وسوط الأحكام بالخروج عن الملة.

حتى أن كتب "ابن تيمية" تكاد لا تخلو من ذكر "ابن العربي" والرد عليه في جل المسائل التي طرقها، ولم يكتف بالرد عليه في نصوص مبثوثة في فتاويه حتى خصه بعناوين من تصانيفه مثل: "رسالة في الرد على ابن العربي"[1] وهي رسالة رد فيها ابن تيمية على ابن العربي في فكرة إيمان فرعون وأحاط خلالها بمسائل أخرى مثل "ختم الولاية" وعلاقة النبوة والولاية ومصدر علم الولي الخ من المسائل المرتبطة بقضية الإيمان والكفر التي بنى عليها ابن العربي موقفه من مسألة إيمان فرعون وبنى عليها ابن تيمية موقفه من الإبقاء على تكفير فرعون وتكفير من شك في كفره ناهيك عمن قال بإيمانه. وذهب ابن تيمية في نقده لابن العربي إلى القول بأن تعلق صاحب "الفصوص" بالفلسفة وحسن ظنه بها دون أصول الإسلام أخرجه إلى الإلحاد المحض[2].

وللرد على تكفير ابن العربي قام ابن عطاء الله السكندري بالدفاع عن شيخه وناظر ابن تيمية وحاول معه جاهدا إقناعه بأن الفصوص كالفتوحات لم يخرج فيه ابن العربي عن النص، ذلك لأن ابن تيمية ذهب في إحدى رسائله إلى القول بأن ضلال ابن العربي وأفكاره التي يكفر لأجلها تضمنها كتاب الفصوص لا كتاب الفتوحات، بل

1 - ابن تيمية: **رسالة** في **الرد على ابن العربي**، ضمن جامع الرسائل، تحقيق محمد رشاد رفيق، دار المعرفة، القاهرة، مصر، ص ص 202،216.

2 - ابن تيمية: **شرح العقيدة الأصفهانية**، تحقيق إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض، 1415هـ/1994م، ص164.

ذهب إلى حد القول أنه كان يحسن الظن بابن العربي وأنه طالع بعض كتبه ولم يجـد فيها ما يسيء الظن به حتى اطلع على الفصوص فوجد فيه ما يجب تكفير ابن العربي لأجله، وفي هذا الصدد قال ابن تيمية:« و إنّما كنت قديما ممن يحسن الظن بابن عربي و يعظمه لما رأيت في كتبه من الفوائد، مثل كلامه في كثير من الفتوحـات، والكنـه، والمحكم، والمربوط، والدرة الفاخرة، ومطالع النجوم، ونحو ذلك ولم نكن بعد اطلعنـا على حقيقة مقصوده ولم نطالع الفصوص و نحوه»[1]

يبدو في هذا النص مدى اطلاع ابن تيمية على مؤلفات ابن العربـي بتعـدادها، وذلك ليبين بأن تكفيره له ليس لمجرد آرائه الصوفية بل لما جاء في " فصوص الحكم" وليبين بأن جل ما جاء في "الفتوحات المكية" لا يخدش عقيدة صـاحبها، بـل يعظمـه ويجله، وهو موقف لا يشاطره كل الفقهاء الذين تصدوا لابن العربي، حتى أن البعض من مناصري الشيخ مثل "الشعراني" في دفاعهم عنه قالوا بأن بعض ما في الفتوحـات قد يكون مدسوسا عليه[2]. وبهذا تكون قصة تكفير ابن تيمية لابن العربي مردها ما فـي "الفصوص"، أكثر من باقي أعماله الكثيرة.

لهذا قال له ابن عطاء الله السكندري[3](709هـ/1309م) بأن كان في الفصوص من نصوص مطابق لما في الفتوحات وهي تحتاج إلى عمق في الفهـم و التأويـل فقـط، وبمرافعة التلميذ عن الأستاذ خاص ابن تيمية حسب ما ورد في المناظرة التي جـرت

---

1 - ابن تيمية:**مجموع الرسائل والمـسائل**، تحقيق بإشراف الناشر ، دار الكتب العلمية، بـيروت، 1403هـ،1983م،م01،ص179.

2 - قال الشعراني:« وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشريعة وما عليه الجمهور فهو مدسوس عليه، كما أخبرني بذلك سيدي الشيخ أبو الطاهر المغربي...أخرج لي نسخة الفتوحات التي قابلها على نسخة الـشيخ التي بخطه في مدينة قونية، فلم أر فيها شيئا مما كنت توقفت فيه وحذفته حين اختصرت الفتوحات.»

- الشعراني(عبد الوهاب): **اليوافيت والجواهر** في بيان عقائد الأكابر، و امشه كتاب الكبريت الأحمـر، مطبعة عباس بن عبد السلام شقرون، مصرن 1351هـ/ 1932م، ص 7.

3 - تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم ،اسكندري المقام، قاهري المزار، مالكي المذهب، إمام واعظ، له النظم الحسن، وهو صوفي شهير، له "الحكم العطائية" ، ناظر "ابن تيمية" في صحة عقيدة ابن العربي وعقائد الصوفية عموما، ما عدا بعض المتأخرين من الذين تنكر لسلوكا م.

- الأتابكي(جمال الدين أبو المحاسن): **النجوم الزاهرة** في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة، ج8، ص 280.

بينهما إلى القول لـ"ابن عطاء الله السكندري":« أحسنت والله، إن كان صـاحبك كمـا تقول فهو أبعد الناس عن الكفر، ولكن كلامه لا يحمل على هذه المعاني فيمـا أرى.»[1] ليختم في الأخير الصوفي دفاعه عن ابن العربي بقوله:« إن له لغة خاصة، وهي مليئة بالإشارات والرموز والإيحاءات، والأسرار والشطحات.»[2] ونتيجـة المنـاظرة بـين الرجلين كانت: إنه لو كان ابن العربي كما يدافع عنه تلميذه فهو بريء من كـل مـا وجه إليه من تهم تكفره وتخرجه من الملة.

ومن خصوم ابن العربي الذين لهم وقع خاص وكان تكفيره له رد فعل واضـح هو: "برهان الدين البقاعي"[3] (809هـ/1406م-885هـ/1480م) صاحب كتاب :"مـصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي وتحذير العباد من أهل العناد"[4] فلقد ترك هذا الكتاب أثرا كبيرا، سواء على المؤيدين له من الخصوم والمنكرين على ابن العربي أو على المعارضين من المنتصرين له المدافعين عليه. وقد برز كل ذلـك فـي الـرد المكثف على صاحب هذا الكتاب وباستخدام المفردات نفسها مثل:" تنبيه الغبي بتبرئـة ابن عربي" و "تنبيه الغبي في تنزيه ابن عربي". ولم تتوقف الردود عند هذا الحد بـل استمر الحوار بظهور مؤلفات تكفر وأخرى تبرؤ إلى يومنا هذا.

ويشاطر"البقاعي" صاحب "الفتاوى" في إن دواعي تكفير ابن العربـي تـضمنها كتابه "فصوص الحكم" أكثر من غيره من المؤلفات، حيث قال:« وكان كفره في كتابـه الفصوص أظهر منه في غيره، أحببت أن أذكر منه ما كان ظاهرا، حتى يعلـم حالـه فيهجر مقاله، ويعتقد انحلاله، وكفره وضلاله.»[5] ولكثرة تركيزه على"الفصوص" أشار

---

1 - سيد الجميلي: **مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره، شركة الشهاب،** باتنة، الجزائر، 1988، ص 20.

2 - المرجع نفسه، ص 20.

3- أبو الحسن إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط، برهان الدين البقاعي الشافعي، محدث، مفسر، مـؤرخ، نحوي وفقيه، تتلمذ على ابن ناصر الدين وابن حجر ، له: "المناسبات القرآنية"، "عنوان الزمـان بتـراجم الشيوخ والأقران"، ولد بقرية خربة روحا بالبقاع وتوفى بدمشق./- ابن العماد (عبـد الحـي العكـري الدمشقي): **شذرات الذهب،** دار الكتب العلمية، بيروت، ج4، ص ص 339، 340.

4 - هذا الكتاب عبارة عن كتابين ، الأول :"تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي"، والآخر:"تحذير العباد مـن أهل العناد ببدعة الاتحاد" وجه فيه النقد والتكفير لكل من "ابن العربي" و"ابن الفارض".

5 - البقاعي(برهان الدين): مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار التقوى، القاهرة، 1989، ص 18.

"البقاعي" إلى أنه يمكن اعتبار كتابه "تنبيه الغبي" ردا على الفصوص فقط، حيث قال:«وسميت هذه الأوراق : تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي، وإن شئت فسمها النصوص من كفر الفصوص، لأني لم أستشهد على كفره وقبيح أمره إلا بما لا ينفع معه التأويل من كلامه.»[1]

ما يلاحظ على ما جاء في كتاب "برهان الدين البقاعي" أنه يشبه إلى حد كبير ما وجهه ابن تيمية لابن العربي من مكفرات وما تجعله أهلا لكلمة وحكم " الزنديق"، بالرغم من أنه لم يستند على أقوال ابن تيمية وكأنه أراد القول بأن تكفير ابن العربي ليس مسألة تعني ابن تيمية فقط بل هي مسألة يجمع عليها الفقهاء، وهذا ما يفسره ورود العدد الهام من الأسماء التي كفرت ابن العربي في كتابه وكذا النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال العلماء التي استند عليها " البقاعي" في الحكم على ابن العربي بالكفر والزندقة.

وقبل أن يتناول بعض المسائل والآراء الأكبرية بالنقد، بين البقاعي بشكل مجرد من هو الكافر ومن هو الزنديق، ثم راح يسقط أقوال ابن العربي وبعض آرائه الصوفية والكلامية على تلك المعايير ليجعل القارئ يستنتج بمفرده كفر وزندقة ابن العربي، ومن المسائل[2] التي كفر البقاعي ابن العربي لأجل القول بها مسألة التنزيه والتشبيه، وعده فيها في زمرة القرامطة من الإسماعيلية بل عده أكثر انغماسا في أفكار الباطنية من الباطنية الذين امتزجت آراؤهم العقدية بالأفكار الفلسفية الوثنية. ومن المسائل التي كفره لأجلها أيضا : فكرة الانسان الأكبر والعالم الأصغر، ونظرته لآدم الجامع لصورة العالم والحق الخ من المسائل والآراء الأكبرية.

ولتدعيم موقفه من "ابن العربي" حشد "البقاعي" فريقا من أسماء العلماء[3] وأقوالهم فيه منها: فتوى "زين الدين عبد الحليم بن الحسين العراقي" بتكفير ابن العربي في حديثه عن قوم نوح وفي فكرة "الوحدة" المدركة في نصوصه النثرية وخاصة في

1 - المرجع نفسه، ص 22.
2 - المرجع نفسه، ص ص 35-51.
3- المرجع السابق، ص ص 52، 157

أشعاره، وكذلك فتاوى كل من: "بـدر الـدين حـسين بـن الأهـذل"[1] (متـوفى سـنة 855هـ/1451م) و"العز بن عبد السلام"[2](المتوفي سنة 660هـ/1262م) و ابـن الجـزرى الشافعي، و"أبو حيان بن يوسف الأندلسي"، و"ابن عبد الكافي السبكي والفاسي" و"عيسى بن مسعود الزواوي" و القائمة طويلة.

لم يكن موقف البقاعي هذا من ابن العربي قد انتظر طويلا لتظهر الكتب الكثيرة فترد عليه، بل ولأنه أفتى بتكفير الغزالي أيضا أقام له بعض العلماء بزعامـة "الـشيخ تقي الدين بن قاضي عجلون"[3](841هـ/1438م-928هـ/1522م) جلسة مـع جمـع مـن العلماء والقضاة بـ"الجامع الأموي" في شهر رجب من سنة 844هـ، الموافق لـشهر سبتمبر 1479م للنظر فيما صدر منه من فتاوى وتم في الأخير إصدار فتوى بتكفيـره

---

1 - صاحب كتاب كشف الغطاء عن حقائق التوحيد، وهو عبارة عن كتاب في العقائد على مذهب أهل السنة، وفي الرد على ابن العربي ومما جاء فيه من الأحكام الكثيرة عن ابن العربي قوله:« واعلـم أن ابـن عربي واتباعه...رفضوا التمييز بين الحلال والحرام ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام واستخفوا بـأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلوات وركضوا في ميدان الغفلات .»

- الأهذل (الحسين بن عبد الرحمن اليمني): **كشف الغطاء عن حقائق التوحيد** وذكر أئمة الأشعريين ومن خالفهم من المبتدعين وبيان حال ابن عربي وأتباعه المارقين، تقديم بكير محمود، الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، 1964م ، ص 170 .

2 - تجدر هنا الإشارة إلى أن أنصار ابن العربي فيهم من يدرج العز بن عبد السلام في قائمة الذين سـكتوا عند تكفير ابن العربي وهم بين العامة والفقهاء وبجلوه وعظموه وهم بين الخاصـة ممـن يـدرك حقيقـة التصوف. ومنهم من يتحدث عن تراجع العز عن تكفير ابن العربي بعد أن فهم حقيقة فكره وتأويل كلامه على الوجه الصحيح. وينتسب هذا الرأي الأخيرلابن عطاء الله السكندري القائل لابن تيميـة:«...وأمـا شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام فإنه لما فهم كتابات الشيخ، وحل رموزها وأسرارها...اسـتغفر الله عما سلف منه، وأقر بأن محي الدين بن عربي إمام من أئمة الإسلام»

- سيد الجميلي: **مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره،** ص14. ويمكن الرجوع أيضا إلى: - عبد الرحمن حسن محمود: في **صحبة الشيخ الأكبر،** عالم الفكر، القاهرة، 1409هـ/1989م، ص ص 80-81.

3 - أبو الصدق أبو بكر بن عبد الله بن عبد الرحمن معروف بابن قاضي عجلون، فقبه شـافعي محـدث، تتلمذ على ابن حجر والبلقيني و المناوي، له " أعمال النبيه مما زاد على المنهاج..." انتهت إليـه مـشيخة الإسلام ورياسة الشافعية ببلاد الشام. رحب بالبقاعي لما قدم الشام سنة 880هـ/1475م ولكنه أنكر عليه فيما بعد تكفيره للغزالي ولابن العربي./- ابن العماد: **شذرات الذهب،** ج4، ص ص 157-158.

ونجم عن ذلك أن هجمت جماعة من الناس على برهان الدين البقاعي في بيته بدمشق وأساءوا إليه إساءة بالغة[1].

بعد "ابن تيمية" و"البقاعي" كل الفتاوى الصادرة في ابن العربي لفكره الفلسفي الصوفي تدور في فلك فتاوى هذين العلمين، وبصورة خاصة فيما صدر عن ابن تيمية لأنه أكثر تدقيقا في أفكار ابن العربي وأكثر الفقهاء تنقيبا في الفكر الفلسفي والكلامي، حتى أضحى مرجعا هاما في نقد الفلاسفة والصوفية ومناهجهم، وما نقده للمنطق الأرسطي ولأفكار الفلاسفة وعلماء الكلام في نظريات: "الجوهر الفرد" و"قدم العالم" و"علم الله بالجزئيات" وغيرها من النظريات والأفكار إلا أكبر دليل على ذكاء الرجل وإحاطته بالفكر الفلسفي والصوفي والكلامي.

لهذا كل الانتقادات الموجهة لابن العربي منذ القرن السابع عشر الهجري، الثالث عشر ميلادي لا تخرج في مجملها ولا تبلغ في جل الأحيان الجدية التي انتقد بها ابن تيمية ابن العربي وسائر الصوفية والفلاسفة وبقي كل من يروم نقد ابن العربي بتفكيره يردد أحيانا مقالة "برهان الدين البقاعي" وما استشهد به من آراء بعض العلماء، وفي جل الأحيان يردد ما قاله ابن تيمية ولا يتعداه سواء في التدقيق أو التعليل حتى إلى يومنا هذا.

ومن النماذج المعاصرة الناقدة لابن العربي صاحب كتاب "الفتوحات المكية وما وراءه من أيادي خفية" ردد فيه أحكام ابن تيمية، وزاد مركزا على مسائل في الفروع وعلى بعض المسائل التي طبعت فلسفة ابن العربي كوحدة الوجود ومسألة الصفات وفكرة إيمان فرعون[2] إلخ منتهيا إلى دعوة السلطات منع تداول مؤلفات ابن العربي.

ولا ينأى عنه ناقد ومكفر آخر لابن العربي بكتابه :"نظرات في معتقدات ابن عربي"[3] مرتكزا أيضا على فتاوى ابن تيمية وبعض المعارضين للنهج الكشفي الصوفي

1 - البصروي(علي بن يوسف بن أحمد): **تاريخ البصروي**، تحقيق أحمد حسن العلبي، دار المأمون للتراث، دمشق، 1408هـ/1988م، ص 87.

2- كمال أحمد عون: **كتاب الفتوحات المكية وما وراءه من أيادي خفية** ، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، مصر، 1409هـ/1989م.

3 - كمال محمد عيسى: **نظرات** في **معتقدات ابن عربي، دار المجتمع للنشر والتوزيع،** جدة، السعودية، **ط2**، 1406هـ/1986م.

من الدارسين المعاصرين، ومتوقفا مع بعض المسائل منها الوسيلة التي يزعم ابن العربي أنه تلقى علومه ومؤلفاته وهي "الإملاء الإلهي" أو"الإمداد الرباني"، ومسألة الأسماء والصفات وحضورها القوي في فلسفة ابن العربي الصوفية ثم أورد جملة من أقوال كثيرة التردد لبعض العلماء في ابن العربي و في التصوف. في حين ذهب أحد المعاصرين المتبنين لمذهب ابن تيمية إلى استخلاص النتيجة التالية وهي:« لا شك أن الشيخ السلفي لم يتجن في حكمه، لأن صاحب المذهب -[ابن العربي]- يقر بوقوعه في حيرة ...وكان شيخ الإسلام يستند إلى الآيات القرآنية ليبرهن على زيف الكشف والإلهام الذي يدعيه صاحب مذهب وحدة الوجود، فيهاجمه بعنف ويضعه في مصاف "الزنادقة المتشبهين بالعارفين، أتباع فرعون والقرامطة الباطنيين"»[1] وهكذا يبدو من خلال هذا النص وبوضوح أن هذا الدارس لم يكتف باجترار وتكرار ما قيل منذ القرن الثامن الهجري، وكان في ذلك ابن تيمية مجتهدا، ولكنه يبدو أيضا أنه غير مطلع ولا مدرك لمعنى اصطلاحات: "الحيرة"، "القلق" و"الحركة" في فلسفة ابن العربي، ومن ثم يبدو أنه غير مدرك بمحتوى وحقيقة الانتقادات التي وجهها ابن تيمية ومدى تعمقه في فهم مراد ابن العربي في كل هذه القضايا المطروحة للدراسة والنقد.

ما يلاحظ في نقد المكفرين لابن العربي تكرار المسائل نفسها المترددة في فلسفة ابن العربي الصوفية مثل الأسماء والصفات، علاقة وجود العالم بأسماء الله وصفاته التي طلبت أن تعرف وأن تتحقق في الوجود كائنات، مصدر معرفته التي كثيرا ما قال أنها وهب إلهي وأحيانا إملاء من الرسول ﷺ، وبعض التأويلات لنصوص قرآنية وأحاديث نبوية تتماشى ومنحاه الصوفي الفلسفي، ثم فلسفته في علم الحروف وما تعلق بها من رمزية حيرت الأتباع قبل الخصوم، خاصة وأن ابن العربي يتحدث عن إمكانية التصرف بعالم الحروف في الواقع. وغيرها من المسائل العقدية وحتى الفقهية، ولو أن ابن العربي في المسائل الإعتقادية كان صريحا بأن نادى بالإيمان الفطري الخال من التأويل، كما أنه في الفقه تغلب عليه نزعة نصية ظاهرية واضحة بحكم البيئة التي نشأ فيها، خصوصا في تعامله مع العامة. وحتى مع الخاصة في تعمقه وباطنيته لا يهمل الظاهر بالكلية. سواء في الفقه أو في أي ميدان معرفي كان، فالظاهر والباطن يؤلفان ولا كمال بانعدام أحدهما.

---

1 - مصطفى حلمي: **ابن تيمية والتصوف، دار** الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، 1982، ص 327.

2- عدم انقطاع سلسلة الشراح والمنتصرين لابن العربي:

ترجع الدراسات الأولى لفكر ابن العربي والشروحات على مؤلفاته إلى فترة معاصرة له، ولقد كانت أحيانا بأمر منه أو على الأقل بموافقته وإجازته، كما هو الحال لأعمال كل من: "عبد الله بن بدر الحبشي" و"ابن سودكين"و"صدر الدين القونوي" ثم من بعدهم "ابن سبعين" و"جلال الدين الرومي" وغيرهم كثير.

يعد ابن العربي "عبد الله بن بدر الحبشي"[1] أقرب الناس إليه وأحبهم إلى قلبه، فهو التلميذ النجيب والصاحب المخلص، والرفيق الملازم لابن العربي منذ أن لقيه حوالي سنة 595هـ بفاس، أو لنقل منذ أن بدأ يظهر اسمه في مؤلفات الشيخ الأكبر. فلقد ذكر ابن العربي بدرا هذا في كثير من أعماله والتي ألفها برفقته، بل جعله في زمرة من خصهم بإهداء أهمها على الإطلاق، وهو " كتاب الفتوحات المكية" حيث جاء في تقديم ابن العربي لكتابه "الفتوحات" وبيان سبب التأليف وتحديد المنهج والمحتويات قوله:« ...فقيدت له هذه الرسالة اليتيمة...ولكل صاحب صفي، ومحقق صوفي، ولحبيبنا الولي، وأخينا الزكي، وولدنا الرضى، عبد الله بن بدر الحبشي اليمني، معتق أبي الغنائم بن أبي الفتوح الحراني، وسميتها:" رسالة الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية"»[2] وفي الكتاب نفسه يثني ابن العربي على "بدر الحبشي" ويمدحه بكلام لا يضاهيه إلا وصف الشعراء للملوك، فيقول عنه:« وأما رفيقي فضياء

---

1 - اسمه الكامل: "المسعود أبو محمد عبد الله بن بدر بن عبد الله الحبشي اليمني، معتق أبي الغنائم بن أبي الفتوح الحراني" شخصية مغمورة مجهولة لولا ذكرها في مؤلفات ابن العربي، هو ملازم لابن العربي ومقرب منه إلى درجة الذوبان في شخصه، حتى أنه لم يترك إلا كتابا واحدا روى فيه بعض ما سمعه من أستاذه. فلقد كان يكتفي بتجسيد نصائحه له وبترديد أقوال شيخه بمحبة كبيرة ، تعكس مكانته المرموقة لدى ابن العربي، لكن وبالرغم من قدراته وإمكاناته الصوفية الكشفية التي يشهد له ا شيخه، وبالرغم من فطنته وذكائه في إدراك مضامين النصوص الأكبرية التي يعجز عنها الكثير، إلا أنه لم يؤلف الكثير المنتظر من أقرب تلامذة الشيخ الأكبر صاحب المئات من التصانيف.

- Denis Gril: LE KITAB AL-INBĀH ʿALĀ TARIQ ALLAH DE ʿABDALLAH BADR AL-HABAŠĪ, un témoignage de l'enseignement spirituel de MUHYI L-DIN IBN ʿARABI, Extrait des Annales islamologiques, t.XV, 1979, p p 97-98.

ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى أنه قد يكون عبد الله بدر قد توفي في حياة الشيخ. وهو أمر مستبعد إلى حد ما لأنه لوكان كذلك لخصه ابن العربي بالحديث بل وبالرثاء إذا كان قد خصه بالمدح كما سيأتي.

- نصر حامد أبو زيد: **هكذا تكلم ابن عربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، وبيروت لبنان، ط2، 2004، ص 50.

2 - ف م، عثمان يحي، ص ص 72- 73 أو ف م ، دار صادر، ص 10.

خالص، ونور صرف، حبشي. اسمه عبد الله . بدر لا يلحقه خسف. يعرف الحق لأهله فيؤديه، ويوقفه عليهم ولا يعديه. قد نال "درجة التمييز" ."وتخاص عند السبك"، كالذهب الإبريز. كلامه حق. ووعده صدق»[1]

كما خصه بالخطاب في كثير من رسائله، حيث إنه عند قراءتنا لعبارات "أيهـا الولي" أو"يابني" في تصانيف ابن العربي ففي الغالب يكون المقصود هو "بدر الحبشي". ومن المؤلفات التي خصه بهـا نـذكر: "كتـاب إنـشاء الـدوائر" حيـث ورد فـي مستهله:«...أما بعد، فإن الله سبحانه لما عرفني حقائق الأشياء على ما هي عليه فـي ذواتها، وأطلعني كشفا على حقائق نسبها وإضافاتها، أردت أن أدخلها في قالب التشكيل الحسي ليقرب مأخذها على الصاحب الولي: عبد الله بدر الحبشي...قد أوضحت لك في هذا الكتاب الذي سميته :" إنشاء الدوائر الإحاطية علـى مـضاهاة الإنـسان للخـالق والخلائق في الصور المحسوسة والمعقولة، والخلائق وتنزيل الحقائق عليه في أنابيـب الرقائق" فنصبت الأشكال وضربت الأمثال...»[2] وكذلك الشأن بالنسبة لكتابه: "مواقـع النجوم" فهو أيضا مؤلف موجه لبدر الحبشي، ويوجه له الخطـاب فـي كـل فقـرات الكتاب[3]، وفي سنة 599 جمع له أحاديث قدسية في: "مشكاة الأنوار فيما روينا عـن الله من الأخبار"[4] وفي العام نفسه، وبتاريخ 26 جانفي 1203م وبالطائف ألف له ولـشخص آخر كتاب:" حلية الأبدال" ومما جاء في مستهله قول ابن العربي:« أمـا بعـد، فـإني استخرت الله تعالى ليلة الاثنين الثاني عشر من جمادى الأولى سـنة تـسع وتـسعين وخمسمائة بمنزل المية بالطائف...وكان سبب استخارتي سؤال صاحبي "أبي محمد عبد الله بن بدر بن عبد الله الحبشي" عتيق "أبي الغنائم بن أبي الفتوح الحراني" ، رحمه الله، و"أبي عبد الله محمد بن خالد الصدفي التلمساني"، وفقهما الله، أن أقيد لهما...ما ينتفعون

---

1 - ف م ، عثمان يحي، ج1، ص 72.

2 - ابن العربي: **كتاب إنشاء الدوائر**، مطبعة بريل، ليدن، 1336هـ/ 1918م، ص ص 3-5.

3 - ابن العربي: **موافع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم**، مطبعـة محمـد علـي صـبيح وأولاده، 1384هـ/1984م.

4 -Denis Gril: op.cit, p98.

به في طريق الآخرة...قيدت لهما هذه الكراسة التي سميتها حلية الأبدال ومـا يظهـر عنها من المعارف والأحوال...»[1]

وأما مؤلفه الوحيد الذي بين أيدينا والذي حققه الأستاذ "دوني غريل" (داود بـن عبد الله) Denis Gril مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية، فهو عبارة عن أقوال وحكم سمعها عبد الله بن بدر الحبشي من شيخه ابن العربي، كما يبين عند تعريفه بهذا الكتاب حيث يقول:« أما بعد، فإني ذاكر في هذا الكتابي الذي سميته:" الإنبـاء علـى طريـق الله " بعض ما سمعت من كلام سيدنا وشيخنا وقدوتنا الإمام العالم الأطهر والكبريت الأحمر أبي عبد الله محمد بن علي بن محمد بن أحمد العربي الحاتمي الأندلسي- رضـي الله عنه- وتنبيهاته وإشاراته في طريق الله من المعاملات والأسرار الموصلة إلى السعادة الأبدية...»[2]

إن الذي يبدو لنا من خلال معرفتنا البسيطة بأقرب الناس إلى ابن العربي: "عبد الله بن بدر الحبشي" أنه الشخص الذي يجيبه ابن العربي على أسئلته بمؤلفات، ويوجـه إليه الخطاب في جل أعماله. إنه الأنموذج الأمثل للسائل و للمتلقي، وهو ما قد يبـرر شح هذا التلميذ في التأليف، لأنه لا يعقل أن يصاحب المرء شخصا مثل ابـن العربـي لايتوقف عن التأليف أينما حل! ثم الأغـرب أن مؤلفاتـه وأقوالـه تعـج بالرمزيـة وبالغموض الذي لا يقدر على فكها وإجلاء معانيها إلا مثل من لازمه وأخلـص إليـه وكان محل ثقته ومحبته التي أشاد بها مرارا! ولكن يبدو أن دور "الحبشي" الذي اقتنـع به وأداه بإخلاص هو نقل تساؤلات الناس و تعليقاتهم خاصة الفقهاء إلى الشيخ لكي يعد الرد عليها أويضع لها الشرح والتوضيح كما فعل في ترجمان الأشـواق. كمـا أنـه موضوعا مثاليا وأداة بيداغوجية هامة في إيصال المعرفة الصوفية الأكبرية للناس من خلاله.

ومن الذين عملوا على نشر التجربة الأكبرية وفكرها تلميذ آخر لا يبتعد كثيـرا في مميزاته عن "بدر الحبشي"، وإن كان أكثر منه تأليفا وشرحا لأقوال شيخهما وهـو:

1 - ابن عربي: **كتاب حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال**، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/ 1948م، ص ص 1-2.

2 - عبد الله بدر الحبشي: **الإنباء على طريق الله**، ص 104، ضمن : Denis Gril: op.cit

"ابن سودكين"[1](579هـ/1183م-646هـ/1248م)، الذي عدت جل أعماله إن لم نقل كلها نصوصا تلقاها من شيخه ابن العربي أو شروحات على أعماله. ومن أشهرها شـرحه لكتاب "التجليات" بهدف تبسيط معانيه والرد على من عد محتوياته من صريح الكفـر والزندقة. وقد قام "ابن سودكين" بهذا الشرح بعد أن استأذن شيخه، وبعد أن ازداد تعمقا في فهم مضامينه بتلقين مباشر من ابن العربي، كما يوضح ابن سودكين فـي مقدمـة شرحه الكتاب المذكور، إذ يقول:«...ولما وقف بعض من كنت أظنه خليلا...على هذا الكتاب المسمى بـ:"التجليات"...قال: أكاد أقسم بالله أن هذا ظلم وعدوان...وكان ذلـك سنة عشرة وستمائة بحلب. وكان شيخنا – رضي الله عنه!- غائبا. ولما قدم بعد مـدة أعلمته بما ذكر ذلك الخائب...ولما تحققت في ذلك باليقين...حسن الله عندي سؤالي في شرح هذا الكتاب...فرغبت إلى شيخنا في شرح هذا العلم الذي هو كهيئة المكنون. فمن علي بشرحه. وقلدني جواهر فتحه.»[2] ويبدو هكذا ولاء شديد من التلميذ للأستاذ، فحتى الشرح لم ينسبه لنفسه، وجعله كتعليقات مملاة من صاحب الكتاب نفسه.

ومن كتب "ابن سودكين" كذلك المعرفة بآراء ابن العربي، كتاب "وسائل السائل" وهو كتاب على شاكلة كتاب ابن العربي عن "ذي النون المـصري"[3](155هـ ـ/772م-

---

1 - إسماعيل بن سودكين، أبو طاهر النوري الحنفي، مكنى بشمس الدين وملقب بالقطب الكبير و المعتقد الشهير، هو محدث فقيه شاعر، صوفي، من أبرز تلامذة ابن العربي، حتى أنه كان يعتبره ولده البار.

- الجبرتي (عبد الرحمن بن حسن): **تاريخ عجائب الآثار** في **التراجم والأخبار**، دار الجيل، بـيروت، ج1، ص 441 – ابن العماد: **شذرات الذهب**، ج3، ص ص 133، 234 – حاجي خليفة:**كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992/1413، ج1، ص 396./- ابـن أبي الوفـاء القرشي(محي الدين عبد القادر) (ت775): **الجواهر المضيئة** في **طبقات الحنفية**، مير محمد كتـب خانـه، كراتشي، باكستان، ج 1 ص 151.

2 - ابن العربي: **التجليات الإلهية** همراه با **تعليقات ابن سودكين وكشف الغايات** في **شرح ما اكتنفت عليه التجليات**، تحقيق إسماعيل يحي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1408هـ/1988م، ص ص 9-10.

3 - هو ثوبان بن إبراهيم،ألقابه:ذو النون،أبو الفيض،و الإخميمي نسبة إلى إخميم،قرية بصعيد مصر. صوفي ومحدث،من الصوفية الأوائل،وضعه كتاب الطبقات في الطبقة الأولى من المتصوفة، حيث يرتـب كثـاني صوفي بعد الفضيل بن عياض. فهو من الأوائل الذين تحدثوا في المقامات والأحوال و في المعرفة الـصوفية، وفي الانتساب إليه يسعى جل الصوفية. اتصل بجهابذة العلماء والصوفية المعاصرين له مثـل: "أحمـد بـن حنبل"،"بشر الحافي"،و"السرى السقطي"،و"معروف الكرخي".ومن تلامذته:يوسف بن الحسين الرازي.

245هـ/860م)، مع الفارق بينهما في أن ابن سودكين، بحسب ما جاء في هذا الكتاب يروي ما سمعه من أستاذه، في حين يروي ابن العربي ما حفظه أو تلقاه عن طريق التسلسل في رواية النصوص (العنعنة)، لهذا ينسب كتاب "ابن سودكين" أحيانا لابن العربي، وهو ما نقرأه في عنوان الكتاب حيث ورد كالآتي: " كتاب وسائل السائل للشيخ الأكبر ويليه مسائل أخذت عن الشيخ..." لكن في مقدمة الكتاب نقرأ نصا للناسخ يوضح علاقة ابن سودكين بهذه النصوص، ومما جاء في مستهله:« هذه مسائل تلقاها الشيخ الإمام العالم الصوفي شمس الدين إسماعيل بن سودكين من سيدنا الشيخ الإمام العارف المحقق الراسخ محي الدين بن عبد الله محمد بن علي بن العربي»[1] ولا ينسب كتاب "ابن العربي"عن ذي النون لـ"ذي النون المصري".

وحتى شرح ابن العربي لترجمان الأشواق وتحويله من شكله الرمزي الغزلي إلى نثر لم يخل من الرمز في حقيقته، أو لنقل تحول وخفت حدته من رمز الرمز إلى الرمز فحسب، كان نزولا عند رغبة تلميذيه: بدر الحبشي و ابن سودكين. وقد ذكرهما ابن العربي في مستهل شرحه لترجمان الأشواق فقال:« وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدراً الحبشي والولد إسماعيل بن سودكين سألاني في ذلك وهو أنهما

- الشعراني:**الطبقات الكبرى**،مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده القاهرة،ج1،ص59-61.وكذلك – الخطيب البغدادي :**تاريخ بغداد**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997/1417، ج8، ص390،394.وكذلك: - أحمد الشنتاوي وآخرون، **دائرة المعارف الإسلامية**، الاصدار العربي، انتشارات جهان بودرحمبرى،مج9،ص430،409.

- وأما كتاب ابن العربي عن ذي النون المصري، فيقع في حوالي 280 صفحة يروي فيها سيرة حياة هذا الصوفي الكبير وكثير من أقواله في أهم اصطلاحات الصوفية كالتوفيق والعبادة والتوبة وا اهدة...وصولا إلى ذكر من التقى م ذي النون في سياحته من العابدين والعابدات، ومدققا في بداية الكتاب في اسمه ونسبه وبلده ونعته وتاريخ وفاته، وروايته الحديث، وسبب توبته، ومحنته. ومن بين ماوضحه ابن العربي في هذا الكتاب أن ذا النون لقب له وأما اسمه الحقيقي فالفيض ثوبان بن إبراهيم. / ابن العربي: **الكوكب الدري** في **مناقب ذي النون المصري**، ضمن **رسائل ابن عربي**، تحقيق سعيد عبد الفتاح، الانتشار العربي، بيروت، لبنان،ج3، 2002.ص ص 59،56

1 - ابن سودكين: وسائل السائل، النص العربي، ص 01 ضمن Die Terminologie Ibn ‘Arabis im " Kitāb wasā’il as-sā’il" des Ibn Saudakīn, Text, Übersetzung und Analyse, von Manfred Profitlich, Klaus schwarlag – Freiburg im breisgau, 1973.

سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الأسرار الإلهيـة وأن الـشيخ يتـستر لكونه منسوبا إلى الصلاح والدين، فشرعت في شرح ذلك...»[1]

ومما تلقاه هذا التلميذ – إسماعيل بن سودكين - عن شيخه وزاده شرحا نـذكر "لواقح الاسرار ولوائح الأنوار" على سبعة أجزاء الأول في النسب الإلهية، الثاني في الحقائق ومراتب العارفين، الثالث في حياة الأرواح وتعلقات قواها، الرابع في التنزلات الواردة على الأنبياء والأولياء، الخامس في تعدى الأعمال، السادس في النفس والرؤية والشهود والسابع في العلم والإحاطة والأسماء وغير ذلك تلقاها عن شيخه محيي الدين بن العربي[2].

ومن أبرز تلامذة ابن العربي و المنتصرين لفكره صدر الدين القونـوي[3] (تـوفي سنة**672**هـ-1274م)، هذا الذي تخرج شيخا صوفيا على يد "الشيخ الأكبر"، وكان شافعي المذهب، وإن عده البعض من أعلام الشيعة. خاصة وأن هناك من يرجع فضل انتشار تصوف "ابن العربي" و فلسفته في الوسط الشيعي عموما وفي بلاد فارس على وجـه الخصوص، إلى تلميذه وربيبه "صدر الدين القونوي" الذي صنف في أرقـى درجـات التصوف حتى لُقب بـ: " قطب الوقت"، و"صاحب العلوم اللدنية و الأسرار الربانيـة"، من أهم أعماله شرحه لفصوص الحكم في كتاب عنونه بـ:"فكوك النـصوص" ومـن العنوان يتضح أنه بذل جهدا في فك رمزية الفصوص وأنه المؤهل لتأويـل نـصوص شيخه كما كان يشرحها له ولزملائه في المدرسة الأكبرية، ولقد ارتبط شرح الفصوص بـ"الصدر الرومي" حتى أصبح يعرف بـ"فصوص الصدر القونوي" وله أيضا:" تفسير الفاتحة" و" مفتاح الغيب"، هذا الأخير عبارة عن أعمال شارحة في معظمها لأقوال ابن

---

1 - ابن العربي: **ترجمان الأشواق**، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعـة والنـشر، بـيروت، 1961/1381، ص 9.

2 - حاجي خليفة: **كشف الظنون**، ج2، ص 1566

3 - صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، الرومي، ويعرف أيضا بالصدر الرومي، صـوفي فيلـسوف، مفسر ومحدث، ولد وتوفي بقُونية، من أعظم مدن الإسلام بالروم، وهي حاليا من مدن تركيا، عاش نيفـا وستين سنة، ابتلي بالإنكار عليه إلى أن مات، سنة 672أو 673 هـ ، ولقد أوصى أن ينقل تابوته إلى دمشق ليدفن بجانب شيخه وزوج أمه "محي الدين بن العربي"، ولم يتحقق له ذلك./- ياقوت الحمـوي:**معجـم البلدان**، ج4، ص415/ الشعراني: **الطبقات الكبرى**، ج1، ص 177/ السبكي:**طبقات الشافعية الكـبرى**، ج8، ص45.

العربي. وقد يكون ألفه اقتداء بشيخ مشايخ ابـن العربـي: "عبـد القـادر الجيلانـي" (1166/561-1078/470)، صاحب "فتوح الغيب"[1]

ويعود نجاح القونوي في نشر تصوف "ابن العربي" في الشرق إلى أنـه كـان مقربا من "جلال الدين الرومي"(**672**هـ/1274م) وأسـتاذا لقطـب الـدين الـشيرازي (634هــ/1237م-710 هــ/1311م). كمـا كـان بينـه وبـين "نـصير الـدين الطوسي"[2](597هـ/1201م-**672**هـ/1274م) مكاتبات عديدة تدور حول بعض المـسائل الفلسفية الصوفية التي تتعلق بالوجود والماهية واختلاف صفات النـاس.خاصـة وأن اطلاع الطوسي على الفكر الفلسفي وتضلعه فيه ساعده على المزاوجـة بـين الفكـر الصوفي والفلسفي وهي مزاوجة تجمعها الحكمة الإشراقية أو المشرقية التي عمل على تشييدها أبو علي بن سينا. وكان الطوسي أفضل من أدرك كنهها، فهو الشارح البـارز لـ"إشارات ابن سينا وتنبيهاته"

1 - عبد القادر الجيلاني: **فتوح الغيب، مكتبة المنار، تونس،** د.ت.هوكتاب في التصوف مؤلف في سـبع وثمانين مقالة، أولها مقالة فيما لابد لكل مؤمن وآخرها في أهل ا اهدة والمحاسبة ...لكن يجب الإشارة إلى أن هناك من ألف أيضا كتابا سماه "فتوح الغيب" وهو شرف الدين الطيبي، حسن بن محمد بن عبـد الله المتوفى سنة 473هـ/ 1080. ولفخر الدين البكري القرشي (1149/544-1210/606) تفسير للقرآن في 14 مجلدا عنوانه:"فتوح الغيب. يمكن الرجوع إلى: السيوطي(عبد الرحمن بن أبي بكر): **طبقات المفـسرين،** تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، 1396هـ/ 1976م، ص ص 213، 278.

2 - الخواجة نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد، سلطان الحكماء، عرف عنه غلوه في التـشيع، كـان وزيرا ومستشارا مقربا من هولاكو، واضع مرصد مراغة نقل إليه كل ما جمعـه مـن كتـب الفلـسفة والرياضيات والفلك و الطب وعلم الكلام و الفقه و الحديث. من تلامذته: كمال الدين ميـثم البحـراني وأفضل الدين الكاشاني. لمعرفة المزيد عن هذه الشخصية الشيعية يمكن الرجوع إلى: - ابن كثير: **البدايـة والنهاية،** مكتبة المعارف، بيروت، لبنان.ج13، ص ص213، 215/- الطهراني (آغا بزرك):**طبقات أعلام الشيعة،** تحقيق علي نقي م وي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1972، ص ص 7، 181/- القنوجي صديق بن حسن: **أبجد العلوم الوشى المرقوم** في **أحوال العلوم،** تحقيق، عبد الجبار زكـار، دار الكتـب العلمية، بيروت، لبنان، 1978، ج2، ص 108. وتجدر الإشارة أيضا إلى أن سليمان دنيا قد عرف بالطوسـي عند تحقيقه لكتاب ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، وهو تعريف مستمد من كتاب واحد مخطوط، كمـا يوضح ذلك المحقق.- ابن سينا : **الإشارات والتنبيهات،** مع **شرح نصير الدين الطوسي،** تحقيق سـليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1960، ج1، ص ص 119-124.

ولقد كون "القونوي" العديد من التلاميذ الذين تشبعوا بالفكر الصوفي الأكبري وبفلسفة التصوف التي جعل البعض "الصدر القونوي" على رأس أصحابها، وهي التي عرفت بالحكمة الذوقية، تلك الحكمة التي بلغها "القونوي" من خلال جمعه بين الفلسفة والتصوف، أو بين النظر و الذوق، ذلك لأنه من« النظر رتبة تناظر طريق التصفية ويقرب حدها من حدها وهو طريق الذوق ويسمونه الحكمة الذوقية. وممن وصل إلى هذه الرتبة في السلف: "السهروردي" وكتاب "حكمة الإشراق" له صادر عن هذا المقام برمز أخفى من أن يعلم... والفاضل الكامل مولانا "شمس الدين الفناري" في الروم ومولانا "جلال الدين الدواني" في بلاد العجم **ورئيس هؤلاء الشيخ "صدر الدين القونوي**" والعلامة "قطب الدين الشيرازي".»[1].

ومن تلامذة القونوي الذين تعدت علاقة التأثير الأكبري إليهم وكانوا من أشد المدافعين عن ابن العربي و من الشارحين لأعماله "العفيف التلمساني" (610هـ/1213م-690هـ/1291م) الذي يكون قد ذهب بفكرة وحدة الوجود أبعد من "ابن العربي" و من شيخه "الصدر القونوي" وكان بارعا في التصوف حتى أن "ابن سبعين" أثنى عليه وفضله على شيخه، حيث لما سئل عن "القونوي" «قال: إنه من المحققين لكن معه شاب أحذق منه وهو العفيف التلمساني»[2] ويقال إن "القونوي" استأذن من "ابن العربي" أن يشرح تائية "ابن الفارض" (المتوفى سنة 576هـ/1180م) فقال له «لهذه العروس بعل من أولادك»[3]، أي من تلامذتك، وقام بشرحها فيما بعد تلميذه "التلمساني" وغيرهما، ومن تلامذته الشارحين أيضا لتائية "ابن الفارض" و"فصوص ابن العربي" والقائلين بوحدة الوجود أيضا: "سعيد الكاساني الفرغاني"(المتوفى سنة 699هـ/1300م) و"حمزة بن محمد الفناري" وغيرهما كثير[4] .

ولعل أكثرهم تأثيرا في الوسط الشيعي خلال نهاية القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن الهجريين، الثالث عشر والرابع عشر ميلاديين: " مؤيد الدين جندي"

---

1 - القنوجي: أبجد العلوم ج2، ص102.

2 - ابن العماد: **شذرات الذهب**، ج3، ص 412.

3 - حاجي خليفة: **كشف الظنون**، ص 265.

4 - طاش كبري زاده:**الشقائق النعمانية** ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1395هـ/1975م ، ص18/- حاجي خليفة: كشف الظنون، ص ص 265-266./- ابن العماد : **شذرات الذهب**، ج 3، ص 412، 448

شارح فصوص الحكم بطلب وبإيحاء من أستاذه "صدر الدين القونوي"، مقتفيا في ذلك أثر أستاذه في كيفية تلقي الشرح مختصرا ملهما من صاحب الفصوص أو مـن الـذي منح الفصوص في الرؤيا، لكنه شرح لم يتم ويكتمل إلا بعد وفاة "القونوي" بالرغم من أن الشروع في ذلك كان مبكرا حسب ما يوضحه "مؤيد الدين جندي"، وبـالرغم مـن الرغبة الملحة لعلماء معاصرين له ندبوه لشرح غامضها وفك رموزهـا، علـى حـد تعبيره، ومما قاله في هذا الصدد:« ولقد ندبني إلى شرح معضلاتها وحـل معقلاتهـا، أكابر علماء الاعلام، ورغب إلي في كشف مشكلاتها وتفصيل مجملاتهـا وتحـصيل محتملات إشاراتها، أقوام بعد أقوام...فكنت أكل في كل ذلك أمره إلـى الله...لارتفـاع مآخذها ومشاربها عن أوكار الأفكار والأوهام...»[1] وأما عن كيفية تلقي الشرح إلهامـا وإجازة الشروع في حل معضلات "الفصوص" يقول "مؤيد الدين جندي":« ولقد كـان سيدي وسندي وقدوتي إلى الله تعالى، الإمام العالم...سلطان المحققين...إمـام الورثـة المحمديين...صدر الحق والدين ...القونوي ...شرح لي خطبة الكتاب وقد أظهر وارد الغيب عليه آياته...واستغرق ظاهري وباطني روح نسماته...وتصرف بباطنه الكـريم تصرفا عجيبا في باطني...فأفهمني الله من ذلك مضمون الكتاب كله في شرح الخطبة، وألهمني مصون مضمون أسراره...فلما تحقق الشيخ مني ذلك...ذكر لي أنه استـشرح شيخنا المصنف...هذا الكتاب، فشرح له في خطبته لبـاب مـا فـي البـاب لأولـي الألباب...»[2] وعن أهمية كتاب "فصوص الحكم" قال "المؤيد":« ...أما بعد فإن كتـاب فصوص الحكم في خصوص الكلم من منشآت هذا الكامـل مفخـر بنـي طـي وآل حاتم...يشفي غليل الطلب والشوق ...يحتوي على كلمات أذواق الحضرات الأسمائية، وينطوي على أمهات أسرار الحرم النبوية الاصطفائية...ويتضمن نصوص مـشارب الكمل من الأنبياء والمرسلين.»[3] وبهذا كله يكون مؤيد الدين جندي قد أحاط الفصوص وصاحب الفصوص وأستاذه الذي ألهمه شرح الفصوص هالـة مـن إعـلاء الـشأن

---

1 - مؤيد الدين جندي: **شرح فصوص الحكم**، تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، تقديم غـلام حسين إبراهيمي، مؤسسة چاپ وانتـشارات دانكـشاه، مـشهد، إيـران، فـروردين، 1361 تقـويم فارسي/1982م، ص 6.

2 - المرجع نفسه، ص ص 9-10.

3 - المرجع نفسه، ص 5.

والتقديس النبوي أو على الأقل الوارث للحقيقة النبوية، بحكم مصدر الفصوص كما حدده ابن العربي.

في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر ميلادي ظهر أحد المتصوفة المدافعين عن ابن العربي وكان من أوائل الذين ألفوا في مناقبه وهو صاحب كتاب:" الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين" : "أبو الحسن علي بن إبراهيم بن عبد الله بن إبراهيم بن يوسف بن القارئ البغدادي". وكتابه هذا عبارة عن رسالة بعث بها لصاحبه الصوفي اليمني كما يتضح ذلك في مقدمة كتابه حيث قال: « هذه رسالة سميتها : "الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين" وأرسلتها إلى الصنو العزيز والحرز الحريز الشيخ شهاب الحق والدين أحمد بن الرداد الصوفي اليمني...أذكر فيها أحواله وأقواله بإيجاز واختصار دون إطناب وإكثار. إذ أكثر سيرته العجيبة وآدابه الغريبة وما يسر الله سبحانه وتعالى عليه من أسباب البر وغلق عنه أبواب الشر مذكور في مصنفاته، مسطور في مؤلفاته، ومعظمها في الفتوحات المكية.»[1]

كتابه هذا مقسم إلى بابين: الأول في أحوال ابن العربي والآخر في أقواله، فعن أحواله تحدث البغدادي عن سيرة ابن العربي أولا مدققا في اسمه ونسبه وتاريخ مولده ورحالته، ثم تحدث ثانيا عن المواقف المتخذة إزاءه سواء المؤيدة والمادحة أو المتوقفة عن إصدار الحكم ثم القادحة أو المكفرة. بينما خصص الباب الثاني لأقواله مركزا على تصانيف ابن العربي العامة، المتداولة بين الناس، والخاصة التي لم يشأ ابن العربي إذاعتها. وعن العلماء والفقهاء المادحين[2] لابن العربي ذكر صاحب الكتاب عددا منهم ونماذج من أقوال لهم، مثل: فخر الدين الرازي (المتوفي سنة 606هـ/ 1210م) والعز بن عبد السلام(المتوفي سنة 660هـ/1262م) والسهروردي (المتوفي سنة 632هـ/1235م)وسعد الدين الحموي والزملكاني وابن عساكر وابن النجار(المتوفي سنة 643هـ/1245م) وابن الدبيثي(المتوفي سنة 637هـ/1240م) وغيرهم. وكنماذج من العلماء الذين سكتوا وتقفوا عن إصدار أحكامهم على ابن العربي سواء بالمدح أو بالقدح عدد لنا البغدادي بعضا

1 - القارئ البغدادي (إبراهيم بن عبد الله): **مناقب ابن عربي،** تحقيقصلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت، 1959، ص20.

2 - المرجع نفسه، ص ص 25، 34.

منهم مثل[1]: وعبد الله بن أسعد اليافعي (المتوفي سنة 768هـ/1367م) و"عماد الـدين بـن كثير" (المتوفي سنة 774هـ/1373م) وأبو الحسن الخزرجي (توفي سنة 812هـ/ 1409م)

ومن المدافعين عن نصوص ابن العربي والشارحين لها "عبد الرزاق القاشاني"[2] من متصوفة القرن الثامن الهجري، توفي حوالي 735هـ/1335م، أحد شراح تائية ابـن الفارض، ومن أفضل شراح "فصوص الحكم"، وهو الشرح الذي أنجزه نـزولا عنـد رغبة وطلب جماعة من الصوفية منهم: "محمد بن مصلح التبريزي"[3]،ومن الأمور التي أبدع فيها القاشاني وتفطن لها عند شرحه لـ"فصوص الحكم" هو إدراكه لثلاثية يقـوم عليها الكتاب وهي: الذات الإلهية والصفات والأسماء ثم الأفعال وكل ما أوجـده الله[4]. وبتوضيحها سهل عليه طرق الفصوص، كل فص على حده وما يتعلق به مـن صـفة إلهية ظهرت في الوجود آيات بأفعال وحكم ربانية.

ولم ينته شرح "القاشاني" عند هذا الحد[5]، بل انطلاقـا مـن المقـدمات الـثلاث المذكورة آنفا واصل المشوار أحد الذين صحبوه وكان لهم الأثر الكبير فـي الوسـط الشيعي أيضا وهو: "داود بن محمود القيصري" المتوفى سنة 751هـ/ 1350م صاحب كتاب:" مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم" وهو كتاب عرف بـ:" مقدمة شرح الفصوص" ألفه بإرشاد وتوجيه من القاشاني، وضمنه إثني عشر فصلا لم يخرج فيها عن المحاور الثلاثة: الذات الإلهية وأحديتها، الصفات والأسماء، ثم الأفعال وكـل ما وجد عن البارئ، عز وجل، منتهيا إلى مسائل: النبوة و الرسالة والولاية[6].

---

1 - المرجع نفسه، ص ص 35، 42.

2 - أدرجه هنري كوربان ضمن متصوفة الشيعة الذين ساهمو في شرح وإذاعة الفكر الأكـبري ممزوجـا بالفلسفة في الوسط الشيعي .

- Henry Corbin : L''imagination créatrice dans le souffisme d'Ibn Arabi, Collection dérigée par Yves Bonnefoy , Flammarion , 2ème Ed., Paris, 1976.p p7,25.

3- القاشاني (عبد الرزاق): **شرح القاشاني على فصوص الحكم**، مطبعة مصطفى البابي الحلـبي وأولاده بمصر، ط2، 1386/ 1966، ص 3.

4 - المرجع نفسه، ص ص 4-6.

5 - أثر ابن العربي في القاشاني لم يظهر في الشرح فحسب بل يظهر في جل أعماله، فمعجمـه مـثلا يرتكـز في شـرح اصطلاحات الصوفية كما هو الحال عند كل من جاء بعد ابن العربي على مفهوم وضبط الشيخ الأكبر لها.

- القاشاني (عبد الرزاق): **اصطلاحات الصوفية**، تحقيق إبراهيم جعفر،الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.

6 - حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص 1720.

ومع نهاية القرن الثامن الهجري، الرابع عشر ميلادي، وبداية القـرن التاسـع الهجري، الخامس عشر ميلادي برز مدافع ماهر وشارح كبير لفلـسفة ابـن العربـي الصوفية في الذات الإلهية والأسماء والصفات ووحدة الوجـود والإنـسان الكامـل... وهو: عبد الكريم الجيلي[1](767/1365- 826/1423). الذي تميزت شـروحه بمحاولـة جريئة في تجاوز ما قدمه ابن العربي حتى أنها تميزت ببعض التقويم والنقد، وهو مـا لم يكن معهودا لدى شارحي ابن العربي والمنتصرين له. وهذا ما يتضح في ما برر به "الجيلي" إقدامه على شرح "الفتوحات المكية" عندما أشار إلى أن ابن العربي قد بالغ في الإطناب والإسهاب حتى أضحى الناس إزاء الكتاب فريقين: فريق يعجزعن الحـصول عليه، وفريق يعجز عن فهم معانيه إذا تيسر لهـم الاطـلاع عليـه؛ لغرابـة معانيـه وخطورتها، ولرمزيتها ولتداخل المعاني والأفكار في فلسفته. يقـول "الجيلـي" عـن "الفتوحات" و عن دواعي شرحه لجزء منها بأن ابن العربي :« تكلم فيها بألسنة كثيرة، وأفصح عن معان غريبة خطيرة؛ فصرح تارة عن حالة. ورمز أخـرى عـن حـال. وأفصح طورا عن مقصود، وأدمج أخرى عن مراد في المقال. ولم يزل – رضـي الله عنه- يتكلم في هذا الكتاب عن حقائق الأشياء. حتى آل بـه الأمـر إلـى الإسـهاب والإطناب فعسر على الأكثرين تحصيله، وفات عن الغالب معرفته وتأويلـه...؛لأنـه يحتار عقل كل فاضل لبيب في حل مشكل ذلك الرمز الغريب.»[2]

لكن هذا النقد لم ينقص من قيمة الكتاب الذي عمد "الجيلي" إلى شرحه ولا مـن أهميته صاحبه حيث قال عنهما :«...الفتوحات المكية التي ألفها الولي الأكبر والقطـب الأعظم الأفخر...لسان الحقيقة وأستاذ الطريقة...أبو عبد الله محمد بن علي بن محمـد **بن العربي**...أعظم الكتب المصنفة في هذا العلم نفعا، وأكثرها لغرائبه وعجائبه جمعا،

---

1 - هو قطب الدين عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، نسبة إلى جيلان أصلا لا مجرد قاطن ا، لأن المنتسب إلى جيلان من حيث السكن والمقام فقط يسمى جيلاني. ولد بجيلان ببغداد ورحـل إلى فـارس والهنـد والجزيرة العربية ومصر وفلسطين، وأخيرا استقر ا المقام في اليمن حيث توفي بمدينة "زبيد".صوفي شـاعر ترك قرابة الثلاثين كتابا ورسالة وقصائد شعرية. من أعماله: "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل" وله: "القاموس الأعظم والناموس الأقدم في معرفة قدر النبي ﷺ " يقع في 44 جزءا. وغيرها من الكتب.
- عبد الكريم الجيلي: **شرح مشكلات الفتوحات المكية** لابن عربي، دراسة وتحقيق يوسف زيـدان، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992، مقدمة المحقق ص ص 20، 22.

2 - عبد الكريم الجيلي: **شرح مشكلات الفتوحات المكية** لابن عربي، ص ص 60-61.

واجلها إحاطة ووسعا.»[1] ونظرا لضخامة حجم الفتوحات وكثرة أسفاره لجأ "عبد الكريم الجيلي" إلى شرح باب واحد من أبواب الفتوحات العديـدة؛ لأن ابـن العربي،حـسب الشارح، اختزل معاني الفتوحات في هذا الجزء، وجعله رمزيـا منغلقـا عـن أفهـام ومدارك الدارسين، لهذا عمد "الجيلي" إلى شرحه بفك رمزيته وباختصار كي لا يقع في الإسهاب والإطناب، يقول الجيلي في هذا الشأن بأن ابن العربي:« صرح بأنـه جمـع معاني العلوم المبسوطة في ذلك الكتاب. وجعلها مرموزة في الباب التاسع والخمـسين بعد الخمسمائة من الأبواب وكف ذلك النشر، وأدمج ذلك العلم الكبير القـدر، الكثيـر الفخر على وضعه العجيب وأسلوبه العزيز الغريب. فانغلاق بالكلية فهم ما جعلـه فـي ذلك الباب. على كثير من أولي الأباب. فقصدت بشرح هذا الباب المخـصوص حـلّ جميع مشكلات الكتاب واختصرت في الكلام لئلا يفضي إلـى الإسـهاب...وسـميته:" شرح مشكلات الفتوحات المكية، وفتح الأبواب المغلاقات من العلوم اللدنية»[2]

وكغيره من القرون لم يخل القرن العاشر الهجري، السادس عشر ميلادي مـن المنتصرين لابن العربي والشارحين لأعمالـه، خاصـة لأجـزاء مـن "الفتوحـات" و"فصوص الحكـم"، ومـن هـؤلاء "عبـد الوهـاب الـشعراني[3] (898هـ ـ/1493م-973هـ/1565م) أحد أبرز المدافعين عن الشيخ الأكبر، والذي خصص لابن العربي جل مؤلفاته منها: "اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر" وهو كتـاب يعـرض فيـه الشعراني آراء ابن العربي الصوفية والكلامية ويدافع عن صحة معتقده بكل ما أوتـي من حجج، حتى أنه برأه من نصوص يكفره لأجلها الفقهاء وقال بأنها مدسوسة عليـه، وفي هذا الكتاب عمد الشعراني إلى الجمع والتوفيق بين منهجي الكشف والنظر، وهي خطوة زعم بأنه لم يسبقه إليها غيره، وعن تأليفه لهذا الكتاب المرجع في الدفاع عـن عقائد الصوفية ومطابقتها للعقيدة الصحيحة، عقيدة أهل السنة والجماعة، وهم: – حسب

1 - المرجع نفسه، ص 60.

2 - المرجع نفسه،ص ص 61-62.

3 - هو عبد الوهاب بن أحمد بن علي بن أحمد بن علي، زعم أن نسبه يمتد إلى محمد بن الحنفيـة بـن علي بن أبي طالب، رضي الله عنهما، ينتمي إلى عائلة صوفية هاجرت إلى مصر . بنى له القاضي محي الدين زاوية كانت تنافس الأزهر في القرن العاشر، تخرج منها العديد من متصوفة القرن العاشر.

- طه عبد الباقي سرور: **التصوف الإسلامي والإمام الشعراني**، دار ضة مصر للطباعة والنـشر، القـاهرة، 1981، ص ص 65،21.

رأيه- "الأشاعرة" و"الماتوريدية"، متخذا عقيدة ابن العربي وآراءه الكشفية نموذجا لذلك التطابق. يقول الشعراني:« هذا كتاب ألفته في علم العقائد...حاولت فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر...فقصدت بيان وجه الجمع بينهما لتأييد كلام أهل كل دائرة بالأخرى. وهذا أمر لم أر أحدا سبقني إليه.»[1]

وعن سبب اختياره لابن العربي لينوب عن أصحاب المنهج الكشفي في العقائد يقول الشعراني:« اعلم ياأخي أني طالعت من كلام أهل الكشف ما لا يحصى من الرسائل وما رأيت في عبارتهم أوسع من عبارة الشيخ الكامل المحقق مربي العارفين الشيخ محي الدين بن العربي رحمه الله فلذلك شيدت هذا الكتاب بكلامه من الفتوحات وغيرها.»[2] ولأجل ابن العربي كتب "الشعراني" أيضا، شارحا لأقوال ابن العربي منتصرا لآرائه كتابا عنوانه:" الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر" وفيه عد ابن العربي عالما جامعا لعلوم شتى فيها المعلوم المعهود وفيها ما لا يخطر على بال أحد، فهو عالم فقيه مجتهد متقن للإستنباط، مفسر للقرآن وشارح للحديث، محدث، متكلم، لغوي، نحوي، عالم بتعبير الرؤى، عالم بالطبيعة وبالطب و الهندسة، منطقي صوفي، عالم بالحضرات الإلهية وبأسرار الحروف[3]...إلى غير ذلك من العلوم التي عددها الشعراني وجعل ابن العربي متمكنا من ناصيتها، سواء المعلوم منها في التصنيفات أوالمجهول. وفي هذا الكتاب[4] يشير الشعراني إلى أن ابن العربي متمكن من حوالي ثلاثة آلاف علم وقد جاء ذكرها في كتاب له سماه:" تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر علم علوم الأولياء" وفيه يصل به الحد في الدفاع عن الشيخ الأكبر إلى القول بأنه صاحب علوم يقينية« مبنية على الكشف والتعريف مطهرة من الشك والتحريف»[5] والمقصود بالتحريف هنا عدم خروجها عن النص قرآنا وسنة صحيحة. وهو جزء مما دافع به الشعراني عن صحة عقيدة ابن العربي ضد الفقهاء الذين أنكروا عليه وكفروه.

---

1 - الشعراني(عبد الوهاب): **اليواقيت والجواهر** في بيان عقائد الأكابر، ص 2.

2 - المرجع نفسه، ص 3.

3 - الشعراني: **الكبريت الأحمر** في **بيان علوم الشيخ الأكبر**، على هامش كتاب اليواقيت و الجواهر، مرجع سابق، ص ص 2-3.

4 - المرجع نفسه، ص 3.

5 - المرجع نفسه، ص ص 3-4.

القرن الحادي عشر هجري، السابع عشر ميلادي، به كذلك علماء عرفوا بـابن العربي وانتصروا له، مثل: المؤرخ العالم:" أحمد بـن محمـد المقـري التلمـساني" صاحب:"نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب". ففي هذا الكتاب لم يكتف بـالتعريف به وبمؤلفاته، بل جمع له أقوال أشهر العلماء فيه خاصة الآراء المادحة له، المحـصية لمحاسنه، الداعية إلى بذل الجهد في تأويل أقواله وعدم تركها على ظاهرها، أو علـى الأقل التسليم بهـا دون مجادلـة ولا مكـابرة ونكـران[1]. وممـا أورده قـول "أبـي منصورالأزدي الأنصاري" المعاصر لابن العربي جاء فيه:« ورأيت بدمـشق الـشيخ الإمام العارف الوحيد محي الدين بن عربي، وكان من أكبر علماء الطريق، جمع بـين سائر العلوم الكسبية، وما وفر له من العلوم الوهبية.»[2] ثم يستطرد في وصف وذكـر أقواله حتى يذكر من نظم الشيخ الأكبر قوله[3]:

يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني

ثم يعرض شرح ابن العربي لهذا البيت لِما أثاره من تعجب واعتراض:

يا من يراني مجرما ولا أراه آخـذا

كم ذا أراه منعمـا ولا يراني لائذا

ليخاص"الأزدي" في الأخير إلى القول:« من هذا وشبهه تعلم أن كلام الشيخ رحمه الله تعالى مؤول، وأنه لا يقصد ظاهره، وإنما له محامل تليق بـه، وكفـاك شـاهدا هـذه الجزئية الواحدة، فاحسن الظن به ولا تنتقد، بل اعتقد، وللناس في هذا المعنـى كـلام كثير، والتسليم أسلم.»[4]

وكان منهم الولوعين بالفكر الأكبري، حيث يكثرون في مؤلفاتهم بشكل لافـت للنظر الاستشهاد بأقوال ابن العربي وبآرائه خاصة في ضبط المصطلحات الـصوفية، وهو عمل لا يخلو في الحقيقة منه أي معجم صوفي صنف بعد ابن العربـي، ومـن هؤلاء المؤلفين: "المناوي" (المتوفي سنة 1031هـ/ 1622م)، صاحب كتاب "التعـاريف"

---

1 - المقري التلمساني: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب** وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1406هـ/ 1986م، ج2، ص ص 365-388.

2 - المرجع السابق، ج2، ص 371.

3 - المرجع نفسه، ج2، ص 371.

4 - المرجع نفسه، ج2، ص 371.

ومن اصطلاحاته المضبوطة على التحديد الأكبري لهـا: الأوتـاد، الـسر، الـذوق، الطوالع...الخ[1].

ولقد استشهد بأقواله وبآرائه في ابن العربي أحد المؤرخين أيضا عندما عـرف بالشيخ الأكبر وهو صاحب كتاب "شذرات الذهب":"عبد الحـي بـن أحمـد العكـري الدمشقي"(1032هـ/1623 م- 1089هـ/1678م) كما اتبع الأسلوب نفسه في ترجمته فبعد أن ذكر اسمه ونسبه ومولده راح يعدد خصاله ويذكر أقوال العلماء فيـه كالـشعراني وزروق والمناوي و جلال الدين السيوطي وغيرهم. وكلها أراء تجمع على أن الـنص الأكبري رمزي لا يجب الوقوف عند ظاهره في كل الأحوال[2]، فهـو كالمتـشابه فـي النص القرآني والحديث النبوي الشريف.

ومن المؤلفين الذين اشتهروا أيضا بـشروحاتهم، وخاصـة بالحواشـي التـي وضعوها على مؤلفات ابن العربي أو على الشروحات السابقة عنهم: "مـصطفى بـن سليمان بالي زاده" الحنفي (المتوفي سنة 1069هـ/ 1659م) شارح "الفصوص"[3] و المـلا عبدالحكيم السيالكوئي البنجابي نسبة إلى بنجاب، (المتوفي سنة 1097هـ/ 1686م) عـرف عنه عكوفه على دراسة مؤلفات ابن العربي، له شرح " أسرار الخلوة لابن العربي" كما وضع حواشي متفرقة بالعربية وبالفارسية.[4]

بالإضافة إلى أثر ابن العربي وامتداد فكره من خلال الشراح الأكبـريين فـإن هناك امتدادا من نوع آخر إذ تكاد لا تخلو كل الطرق الصوفية من الأثر الأكبري وهي متفاوتة في ذلك بحسب تحفظ البعض من حملات التكفير التي طالته مـن أن تطالهـا فتنفي صلتها به، وعدم تردد البعض الآخر في الاعلان بشرف الانتماء للسلسلة التـي

1- المناوي، محمد عبد الرؤوف: التوقيف على أمهمات التعاريف، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1410هـ/ 1990م، ص ص102، 487.

2 - ابن العماد: **شذرات الذهب**، ج3، ص ص190-192.

3 - بالي زاده (مصطفى بن سليمان): **شرح فصوص الحكم لابن عربي**، حاشية فادي أسعد نصيف، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان،1422هـ /2002م.

4 - القنوجي: **أبجد العلوم**، تحقيق، عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1978، ج3، ص ص230- 231.

شكل حلقة هامة فيها، ومن أهم الطرق التي استمدت فكرها وعقائدها من فلـسفة ابـن العربي الطرقة الأكبرية التي تنسب إليه والطريقة النقشبندية وغيرهما.

أما في العصر الحديث فمن أبرز تلامذة و أنـصار ابـن العربـي: الـصوفي والمجاهد الشهير "الأمير عبد القادر الجزائري" (1222هـ ـ/1807م-1300هـ ـ/1883م) الذي تحقق حلمه بأن يدفن بجانب الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي و هو مـا لـم يتحقق للكثير من مشايخ التصوف الذين تمنوا مجاورة ضريح شيخهم كـ"صدر الدين القونوي" وسائر تلامذته المباشرين الذين كـان يـدعوهم بعبـارات: الولـد والابـن والمخاص...الخ

والأمير عبد القادر على غرار جل الذين تأثروا بابن العربي وعملوا على إحياء فكره و تجربته الصوفية يزعم في "مواقفه" أنه أحسن الناس فهما لـ: "فصوص الحكم" على حقيقة ما تلقاها ابن العربي إلهاما، ويذهب إلـى أنـه تلقـى المعـاني الحقيقيـة لـ"فصوص الحكم" إمدادا وفي الرؤى، كما تلقاها هو من النبي ﷺ [1] ولم يقتصر الأمر على " الفصوص" فحسب، بل تعداه إلى مختلف نصوص "الحاتمية" نظما ونثرا. وفـي هذا الشأن يقول الأمير عبد القادر مشيرا إلى ابن العربي بعبارة "سيدنا" و"رضـي الله عنه"، ومشيرا إلى نفسه بـ"الحقير":«...وهذا الذي ذكرناه في حل هذه الأبيات هو من أنفاس سيدنا – رضي الله عنه- وإمداد لهذا الحقير بالإلقاء في الواقعة، وإن كان مرمى سيدن - رضي الله عنه - جل أن يصل إليه رام، وقد كنت رأيته، رضي الله عنه في مبشرة من المبشرات، فذاكرته في مسائل من "فصوص الحكم" فقال لي:الشراح كلهم ما فهموا مراده...فجعلت أتفكر في نفسي لم قال مراده بضمير الغائب؟ ثم ظهر لي فـي

---

1 - لأن ابن العربي يزعم بأن كتابه "فصوص الحكم" تلقاه من النبي في رؤيا وأمره أن يخرج به إلى الناس، حيث يقول:«...فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده ﷺ كتاب، فقال لي: هذا"كتاب فصوص الحكم" خذه واخرج بـه إلى الناس ينتفعون به...فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان.

- ابن عربي: **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1400هـ/1980م ج1، ص 47.

الحال أنه يريد بذلك رسول الله ﷺ ، فأنه هو الذي جاءه بكتاب "فصوص الحكم.»[1]
وليست هذه الرؤيا الوحيدة التي يسردها الأمير فهناك غيرها من الرؤى التي يقول عن تأويل إحداها: «...عبرتها على أني قاربت المراد فيما كتبت.»[2] وهي إشارة واضحة منه أنه في شرحه للنص الأكبري أصاب أكثر من سواه.

ومن أهم ما قام به "الأمير عبد القادر" تجاه شيخه "محي الدين بن العربي" أنه أول من قام بنشر "الفتوحات المكية"، حتى أن "عثمان يحي" محقق هذا الكتاب أهدى عمله كما هو مدون في أول صفحة من كتاب "الفتوحات المكية" لـ"لأمير عبد القادر" وجاء في هذا الإهداء قوله:« إلى رب السيف والقلم الأب الروحي الأول للثورة الجزائرية الخالدة الأمير عبد القادر الجزائري، تلميذ الشيخ الأكبر في القرن التاسع عشر وناشر الفتوحات المكية لأول مرة...»[3]

وفي القرن العشرين استمر أثره مع متصوفة ذاع صيتهم شرقا وغربا وكان لهم مكانا في الفكر الإسلامي المعاصر أمثال: "التادلي" و"الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي" – ابن عليوة- (1286هـ/1869م-1353هـ/1934م) مؤسس الطريقة العلاوية بمستغانم، وأحد أبرز المتصوفة فكرا وممارسة إلى درجة أن أحد مفكري الإسلام المعاصرين عده و"التادلي" « من أعظم أولياء الله المسلمين وأعظمهم نفوذا في هذا القرن، قد اتبعوا أساسا تعاليم محي الدين»[4]

وبعيدا عن الأشخاص ذوي الانتماءات الصوفية الذين اهتموا بابن العربي هناك من اهتم به في إطار حركة النهضة الفكرية الشاملة الموحدة للتراث والتوجه الأسلامي

---

1 - الأمير عبد القادر: **كتاب المواقف**، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط2، 1967م، م2، ص917.

2 - المرجع نفسه، م2، ص 917.

3 - ابن عربي : الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، إهداء المحقق

4 - سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصاوي،دار النهار للنشر، بيروت، 1971م، ص 156. وخص كذلك سيد حسين نصر ابن عليوة بتعريف ووصف جاء فيه:«كان الشيخ أحمد العلاوي المعروف لدى مريديه بالشيخ ابن عليوة أحد الأولياء الكبار في هذا القرن، وقد اتسع نفوذه حتى تعدى حدود بلاده الجزائر أثناء حياته وقد طبق اليوم العالم الإسلامي وتخطاه إلى الغرب، حيث ظهرت عدة دراسات لسيرته وعقائده»/- المرجع نفسه، ص214.

بلا إقصاء ولا تهميش ولا ازدراء لأي موروث، خاصة ذلك الموروث المؤثر مـشرقا ومغربا وفي مذاهب متباينة. ومن هؤلاء نذكر المصلحين أمثال: "محمد عبده" و"رشيد رضا"...... ثم من بعدهم مشايخ أمثال "أبو زهرة" و"مصطفى عبد الـرازق" وصـولا إلى أساتذة باحثين ودارسين متخصصين في التراث الإسلامي بمحاوره المختلفة أمثال: "محمود قاسم" صاحب كتاب: الخيال في مذهب محي الدين بـن عربـي"[1] وإبـراهيم مذكور وغيرهم كثير.

وهناك من جاء اهتمامه بابن العربي وبمؤلفاته تأثرا بالمستشرقين الذين عادة ما كانوا سباقين إلى التنقيب في تراثنا والبحث في كنوزه، أمثال عثمان يحي وأبو العـلا عفيفي، هذا الأخير صرح بأن ولوجه الدراسات الأكبرية كان بإيعاز مـن المستـشرق "نيكلسون" حيث قال:« بعد أن حصلت على درجة البكالوريوس في الفلسفة من جامعة "كمبردج"، وأخذت أفكر في الإعداد لدرجة الدكتوراه بها. وما أن عرضت رغبتي على رينولد ألن نيكلسون- رئيس قسم الدراسات الشرقية بكمبردج إذ ذاك – في أن أعمـل للدكتوراه تحت إشرافه، حتى بادر باقتراح "محـي الـدين بـن عربـي" موضـوعا لرسالتي.»[2]

وهناك من اهتم بابن العربي ردا على دراسات استشراقية. إما بهـدف تقويمهـا وقراءتها قراءة أصيلة بعيدا عن الإسقاطات التي عادة ما يقصدها بعـض الدارسـين للتراث الإسلامي لمآرب مختلفة: منها نوايا استعمارية ومنها مـا يتعلـق بـالمنهج أو بالمذهب أو بالتوجه الفكري المعين أو بظروف العصر الحالية وما تحمله من أفكار: ما بعد الحداثة، العولمة، وحوار الحضارات والثقافات، أو" لحاجة في نفس يعقوب". ومن

---

1 - في هذا الكتاب يبين محمود قاسم أنه في هذه الفترة من حياته أولى عناية خاصة لأعمال ابـن عـربي لأسباب خاصة وأخرى تتعلق بالرد على ما أثارته أفكار أرنست رينان عن العقلية العربية السامية المقلـدة والمشتتة المفعمة بالخيال في مقابل العقلية الآرية المبدعة ا ددة/- محمود قاسم: الخيال في مذهي محي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1969.ص ص. هـ - و

2 - أبو العلا عفيفي: **ابن عربي في دراساتي**، ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عـربي، إشـراف: إبراهيم بيومي مذكور، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1389هـ/1969م، ص 5.

أبرز الدارسين المعاصرين من العرب لتراث ابن العربي نذكر: "نصر حامد أبوزيـد"[1] و"سعاد الحكيم"[2] و"أدونيس" وغيرهم.

وعلى العموم كان ومازال الإستشراق والغرب يلعب الدور الكبير فـي العـودة القوية إلى الدراسات الصوفية عموما وتراث "الشيخ الأكبر محي الدين ابـن العربـي" على وجه الخصوص، فما السر في ذلك؟ وما هي أهم الدراسات والانشغالات الغربيـة بفكر الصوفي المرسي الأندلسي؟

---

1 - له مؤلفات عديدة متميزة بجرأة دفعت بلجنة الإفتاء بالأزهر أن تتخذ منها مواقف متـشددة بلغـت درجت منع تداولها وتكفير صاحبها، ومن كتبه عن ابن العربي: **فلسفة التأويل**، دراسة في تأويل القـرآن عند محي الدين بن عربي،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1998. وله: **هكذا تكلم ابـن عـربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، وبيروت لبنان، ط2، 2004.

2 - كاتبة أكاديمية سورية يشهد لها في الدراسات الأكبرية، من أعمالها: المعجم الـصوفي، دار دنـدرة، بيروت، 1981م مستمد ضبط مصطلحاته من مختلف أعمال ابن العربي. ولها كذلك:**ابن عربي ومولد لغة جديدة،** المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1411هـ/1991م.ولها أيضا العديـد مـن المقالات والدراسات المتخصصة والمشاركات الفعالة في الندوات التي تعقدها أشهر جامعـات العـالم في المشرق والمغرب.

جدول رقم 1

نماذج من الرسائل عن ابن العربي من المدافعين عليه و من الطاعنين فيه[1]	
المدافعون	الطاعنون
- القارئ البغدادي: ق8 : الدر الثمين في مناقب محي الدين. أو مناقب ابن عربي - عبد الكريم الجيلي 826: شرح مشكلات الفتوحات المكية، وفتح الأبواب المغلقات من العلوم اللدنية - السيوطي 911: تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي - الشعراني 973: القول المبين في الرد عن محي الدين - الشعراني: تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر الأولياء - ابن ميمون 917: تنبيه الغبي في تنزيه ابن عربي - ابن ميمون: تنزيه الصديق عن صفات الزنديق. - النابلسي: 1143، الرد المتين على منتقصي الشيخ محي الدين	- الوسيط 711: أشعة النصوص في هتك الفصوص -ابن تيمية 728:رسالة في الرد على ابن العربي. - الفيروزآبادي 811، رسالة باسم الملك الناصر في الرد على الشيخ محي الدين - التقي الفاسي: 832، تحذير النبيه والغبي من الافتتان بابن عربي - الأهذل: 855، كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين - البقاعي 885: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي - الحلبي 956: تسفيه الغبي في تنزيه ابن عربي - القاري 1014 فر العون من مدعي إيمان فرعون

1 - البغدادي (إبراهيم بن عبد الله القارئ): **منافب ابن عربي،** تحقيق صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت، 1959، مقدمة المحقق،ص.11.

ثانيا- ابن العربي في الدراسات الغربية:

إن دراستنا للاستشراق اليوم لا تعني بالضرورة تلك الدراسة التي تتخذ من الاستشراق -في ذاته- موضوعا للدراسة وتتساءل عمن يدرس و ما ذا يدرس وما نتائج دراسته ؟ ويحكم بعد ذلك كله على هذا المستشرق أو ذاك إما بالإنصاف أو بالإجحاف، لأن مثل هذه الدراسات قد تجاوزها الزمن، و الحديث عن مضار الاستشراق ومنافعه قد أضحى في نظر البعض نقاشا بيزنطيا لا نتائج مرجوة منه.

الاستشراق ظاهرة قديمة متواصلة إلى يومنا هذا، وفي ديمومتها هذه مرت بمراحل كثيرة بحسب وجه الحاجة إليها: من الاستعمار إلى نكران التراث الإسلامي إلى الاعتراف الجزئي به إلى الحاجة إليه بل و إلى الاندماج والتكامل معه انطلاقا مما بدا للمستشرقين من نقائص في موروثهم وما استجد في عصرهم أو ما أنتجته الحضارة المعاصرة.

إنه مهما قيل عن الاستشراق فالمؤكد أنه ظاهرة ذات أبعاد حضارية، عملت على التواصل الحضاري و من ثم الثقافي بما يخدم الأفراد الباحثين ويخدم توجهاتهم ومجتمعاتهم، أما نحن فأولى بنا دراسة تراثنا بالكفاءة الاستشراقية نفسها و لما لا أكثر لأن النص أي نص يحوي أسرارا لا يبوح بها لكل من هب ودب، صحيح أن ظاهرة الاستشراق بالنسبة لنا هي حركة مهدت للاستعمار الذي استفاد منها كما أنها استفادت منه بما أتاح لها من تسهيلات في الاتصال بتراثنا، بل وفي كثير من الأحيان نقل هذا التراث إلى عقر دار المستشرق، ولكن ليس الاستعمار وحده هو الذي سهل على المستشرق الإطلاع على تراثنا، فجهلنا بقيمة ذلك التراث لعب دورا هاما في التسهيل من مهام المستشرقين. ثم إن ذهنية ولوع وتأثر المغلوب بالغالب ساعدت أيضا المستشرقين في مهامهم، وأكثر من هذا فإننا لم نكن نعير تراثنا الاهتمام اللائق به ولا نتفطن لقيمة هذا المفكر أو ذاك إلا بعد أن ينبه عليه أو يهتم به المستشرقون. وصار ما يصلنا من أحكامهم على تراثنا يحوز كل الثقة والدقة والمصداقية ويفوق في قيمته كل ما يقدمه أبناء جلدتنا، وفي ذلك احتقار لذواتنا وتعظيم مبالغ فيه لغيرنا.

لهذا كله لا يكاد يخلو إي فن أو علم مما يزخر به تراثنا العربي الإسلامي إلا وطالته البحوث الاستشراقية بالإحصاء والتصنيف وبالدراسة والنقد والترجمة،

والتصوف من هذا التراث الذي عرف و يعرف عناية خاصة من المستشرقين، الرسميين أو الأحرار.

فلقد خلف التصوف الإسلامي منذ نشأته إلى يومنا هذا تجارب عملية، وإنتاجا فكريا خصبا جعلاه ميدانا رحبا للدراسات الاستشراقية وتأويلاتها. فهذا الإنجليزي "براون" ومواطنيه "نيكلسون" و"أربيري" يرجعون التصوف الإسلامي إلى الرهبنة النصرانية و الرياضة الهندية. أما الألمان ممثلين في "جولد تسيهر" ، "فلهوزن" و"فون هامر" فيرجعونه إلى وثنيات الهند و الفرس ثم معتقدات اليهود والنصارى. في حين رد الفرنسيون بزعامة "ماسنيون" التصوف الإسلامي إلى المسيحية معتبرين حياة الصوفية محاكاة لحياة المسيح – عليه السلام - وكذلك قال الأسبان بزعامة "أسين بلاثيوس"...[1] إلى غير ذلك من الدراسات التي تنتهي بإرجاع التصوف إلى أصول هندية أو فارسية أو يهودية أو مسيحية، وهي دراسات تجاوزتها آراء المستشرقين التي تعمقت في دراسة التصوف أكثر واتخذته مسلكا عمليا في بعض الأحيان.

و يتصدر "الشيخ الأكبر، محي الدين بن العربي" قائمة المتصوفة الذين شكلت تجربتهم الكشفية نموذج الحياة الروحية المرجوة، وسلطت على أعماله أضواء يبدو من المؤشرات الموضوعية أنها مستمرة للسنوات القادمة. فلماذا يهتم المستشرقون اليوم بالتراث الصوفي عموما و بابن العربي على وجه الخصوص؟أيعود ذلك لأسباب تتعلق بهم كأشخاص، أم بمجتمعاتهم ؟أم لأسباب تتعلق بابن العربي و بالتصوف الإسلامي؟ أم إن اهتمامهم به مرده ما يثيره من قضايا فقهية وعقدية شائكة، كانت و ما زالت محل نقاش حاد بين المسلمين أنفسهم؟ أم مرد الاهتمام إلى الطابع الرمزي لفكره الصوفي والذي يتيح المجال الرحب للتأويل واتخاذ المواقف المختلفة فيكون الموقف متأرجحا في النسبة و المسؤولية بين الواضع الأول للرمز وبين المؤول؟

---

1 - التفتازاني(أبو الوفا الغنيمي): مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1988، ص ص25، 28.

1- تاريخ اتصال الغرب بابن العربي:

إذا كانت الدراسات الاستشراقية لأعمال ابن العربي تعود إلى منتصف القرن التاسع عشر، كما سيأتي ذكره، فإن تأثيرات ابن العربي في فلاسفة ومفكرين مسيحيين ويهود قد تعود إلى أبعد من هذا التاريخ، فلقد تحدث البعض عن تواجد لتيار صوفي مسيحي وآخر يهودي تأثر بابن العربي أو لنقل تأثر بالتصوف الإسلامي المغربي الممتد من "ابن العربي" إلى "أبي مدين" و"ابن قسي" و"ابن مسرة". وفي هذا الصدد حاول أن يبرهن أحد الباحثين المغاربة[1] تأثر المفكر الصوفي اليهودي: "موسى الليوني" بابن العربي، وهو الذي عاش في النصف الثاني من القرن السابع وفي النصف الأول من القرن الثامن الهجريين، الثالث عشر والرابع عشر ميلاديين، صاحب كتاب " سفر هزهر" ، تأثره "بالشيخ الأكبر" كان في نواح شتى، بشخصية الصوفي المرسي الأندلسي بوجه عام، وبأسلوبه في الكتابة وبكيفية تلقيها من مصدرها الإلهي أو النبوي، أومصدرها المقدس إلى تفاصيل بعض المسائل الفكرية الصوفية التي طرقها ابن العربي وطبعت المنحى العام لفلسفته مثل: نظرية الأسماء الإلهية والوجود، الإنسان الكامل، اعتماد الرمزية، الحقيقة المحمدية والتي تحولت عند "الليوني" إلى الحقيقة الموسوية المختزلة « لحقيقة إسرائيل السماوية»[2]

ويحاول صاحب هذه الدراسة المقارنة بين ابن العربي و"موسى الليوني" الإشارة إلى ضرورة التوكيد على أن تأثير ابن العربي في الفكر اليهودي لم يقتصر على "موسى الليوني" فحسب، بل امتد إلى التصوف اليهودي وتطوره بشكل عام، حيث قال: «لا يجب...تغييب تأثير الشيخ الأكبر عن التحول الذي شهده التصوف اليهودي، وهو تحول بدت معالمه واضحة في اعتماد نظرية الأسماء، وتثبيت عناصر التصوف الإشراقي التي لم تكن للأدبيات الصوفية معرفة بها قبل صياغة " سفر هزهر"»[3]

1 - عبد الرحيم حميد: **نظرية الأسماء** في **مذهب الليوني وابن عربي،** ضمن ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم107، 2003، المميز لهذه الدراسة أن صاحبها يحسن العبرية، وأحسبه قام بمقارنة قيمة وجادة بين نصوص "موسى الليوني" وغيره من مفكري ورجال الدين اليهود بالعبرية ونصوص ابن العربي بالعربية.

2 - المرجع نفسه، ص 106.

3 - المرجع نفسه، ص111.

وهذا التأثير الذي أراد أن يثبته صاحب الدراسة المقارنة عمل على أن يكـرس من ورائه فكرة لها راهنيتها ورواجها في أيامنا هذه، وهـي فكـرة حـوار الثقافـات والأديان، بل وحدة الثقافات والأديان، وهي فكرة يرجع الفضل في وجودهـا، حـسب الباحث، إلى ابن العربي الذي جسدها في تطويره لتصوف موحد في الغرب الإسلامي امتزجت فيه آراء دينية يهودية، مسيحية وإسلامية، لهذا كله يـستخلص الباحـث مـن دراسته النتيجة الآتية: « نستطيع القول في نهاية هذا العرض، إن المقارنة بين نمطـي التصوف المذكورين تضع الدارس أمام وحدة الفكر الصوفي في الغـرب الإسـلامي، وتدنيه من شمولية الانصهار الثقافي...وقد بدا هذا الانصهار جلي المعالم في المشروع الذي قدمه ابن عربي...وقد سهل ذلك في نظرنا تأثيره ليس فقط على القباليين، وفـي مقدمتهم موسى الليوني ومعاصريه، بل وعلى الفكر المسيحي لعصره، كما بينت ذلك، منذ سنوات خلت، أعمال أنخيل بلانثيا وأسين بلاثيوس»[1].

ويبدو إذن أن صاحب الدراسة حاول إثبات أثر "ابن العربي" في الفكر اليهـودي والمسيحي، ولكنه كرس فكرة أخرى لا يحبذها أنصار ابن العربي ويكفره لأجلها بعض الفقهاء، وهو امتزاج فكره بالرهبنة المسيحية والكهنوت اليهودي، وهو ما عمل بالفعـل "بلاثيوس" على إثباته في أعماله التي تجاوزتها الدراسات الغربية.

ومن أكثر الأسماء الغربية التي تداولتها الدراسات على أنها متأثرة بفلسفة ابـن العربي الصوفية: "ريمون لول"[2](1235-1315م) Raymond Lulle "و "دانتي"[1](1265-

---

1 - المرجع السابق، ص 112.

2 - فيلسوف وشاعر صوفي مسيحي، مبشر، بذل المستحيل لتنصير المسلمين، مؤسس مدرسة للدراسات العربية الإسلامية بميورقة سنة 1276م، له كتاب: "Ars manga" الفن الكبير "Le Grand Art" دافع به عـن المـسيحية ضـد الإسلام ضد آراء ابن رشد بصورة خاصة. نفي من بلاده فأقام ببجاية قرابة النصف عام سنة 1307م، وكذا بتونس كـان يعتكف بمغارة أصبحت تدعى مغارة ريمون لول، ومازال الناس يسمو ا اليوم كذلك.وكانت له ا منـاظرات مـع أحـد علمائها، وكان ا قد عرف كثيرا من أعمال الصوفية لابن العربي ولابن سبعين. يشكل مع ابن العربي نموذجين لمـن سـبق عصرهمان وامتد تأثيرهما إلى اليوم، خاصة في مجال وحدة الأديان وحوار الحضارات.

- Dominique Urvoy: Le séjour de Raymond Lulle à Bougie et son rôle dans la formation de sa pensée, *In*Béjaïa et sa régionà travers les âges,coordination de Djamil Aissani,Association GEHIMAB,Algerie,1997, p57.

- Abdelwajab Meddeb: La religion de l'autre Ibn arabi/ Ramond Lull, *In* Echanges et influances entre les cultures méditerranéennes, Actes du colloque d'Amalfi, Institut d'etudes Orientales, Naples, 1984, .P115.

- يشير في هذه الدراسة عبد الوهاب المدب إلى أعمال إيرفوي المقارنةبين "ابن العربي" "لول" ، كما يحيل على بلاثيوس.

Dante"(1321 المعاصر "لموسى الليوني" ثم "سـبينوزا" (1677)""Spinosa"[2].
ولكنه تأثير هو في رأي البعض عودة إلى أصل وليس اكتسابا لشيء جديد فـ ـ"أسـين بلاثيوس" مثلا، وكما سبقت الإشارة إليه، عندما تحدث عن أثر ابن العربي في الغـرب المسيحي عمل على أن يثبت بذلك تأثر ابن العربي والتـصوف الإسـلامي بالرهبنـة المسيحية ومن هنا كان أخذ بعض المسيحيين عنه هو عودة إلى الرهبانيـة المـسيحية الأولى. وهذا ما يفسر كثرة المقارانات التي أجراها هذا المستشرق، وهو أحد السباقين إلى دراسة ابن العربي، بين صاحب"الفتوحات" و الكثير من الرهبان ورجـال الـدين المسيحيين، بل أرجع كثيرا من ممارسات الصوفية وسلوكاتهم إلى أصـول مـسيحية كانت منتشرة بوادي النيل وفلسطين وسوريا وما بين النهرين[3]

هذه لمحة موجزة عن أثر ابن العربي في الغرب اليهودي والمسيحي، أما عـن الدراسات والاهتمامات الغربية بفكـر ابـن العربـي وبمؤلفاتـه فيـذهب " ميـشيل

---

1 - شاعر إيطالي صاحب أشعار: "La Vita nuova"ألفها بين 1291-1293 وله الأعمال الصغرى : "Les oeuvres Mineures" ألفها بين 1304 و1319، وشـرع فيهـا في السنوات الأولى من منفاه وهي عبارة عن أعمال قصيرة في مختلف الفنون. وأما أهم عمل اشتهر به وتـأثر فيه بابن العربي فهو "الكوميديا الإلهية" "La Divine Comédie" وهو عبارة عن نـص تمهيـدي مطول و أشعار مغناة عددها 99، ألفها بين 1307 و1321م. ترجمت إلى أكثر من 25 لغة ،ولقد ترك أثره الكبير في العديد من الشعراء والفنانين الرسامين والموسيقيين أمثال: الرسام: Botticelli,Sandro (1445-1510) و السريالي الكبير، الرسام والشاعر: " وليام بليك" William Blake (1757- 1827) والمؤلف الموسيقي الألماني: "روبير شومان" "Robert Schumann"(1810-1856) وغيرهم كثير. ولمزيـد من الاطلاع على حياة وأعمال دانتي يمكن الرجوع إلى:

-Jorge luis Borges:Neuf essais sur Dante,traduit de l'espagnol par Françoise Rosset, Préface d'Hector Biancotti, Paris,Gallimard,1987.
- Jacqueline Risset:Dante: une vie, Paris,Flammarion,1995.

2 - تحدثت عن هذا التأثير كثير من المراجع العربية والأجنبية وأسهبت في ذلك، ويتزعمهم المستـشرق الاسباني:" أسين بلاثيوس".

- إبراهيم مذكور:**وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا**، ضمن الكتـاب التـذكاري، ص ص 367، 380./ - التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ص200، 201. /وكذلك- سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ص ص 155-156.

3 - أسين بلاثيوس: **ابن عربي** حياته وآثاره، ، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، 1979، ص 109، 182.

شودكيفيتش"[1] "Michel Chodkeiwicz"، وهو عميد الأكبريين الأوربيـين المعاصـرين، وأكثرهم دراسة وترجمة لأعمال "ابن العربي"، يشكل مع أبنائه وكثيـر مـن تلامذتـه حلقات مهمة في "السلسلة الأكبرية" في العالم الغربي، يذهب إلى أن البـدايات الأولـى لالتقاء الغرب بابن العربي تعود إلى سنة 1845 حيث نشر "جوستاف فلوغل" Gustav flugel (عبد الهادي) أحد تلامذة "سلفستر دي ساسي"[2] Silvestre de Sacy,Antoine (1758-1838) كتاب التعريفات للجرجـاني ونـشر بذيلـه كتـاب ابـن العربـي:" اصطلاحات الصوفية" ثم تمضي فترة تقارب النصف قرن لتظهر بعـض الاهتمامـات بابن العربي ولكنها ضلت سبيلها لأنها تمثلت في نشر رسالة على أنها لابـن العربـي وهي:" رسالة الوحدة" مترجمة إلى اللغة الإنجليزية وذلك سنة 1901 من طرف "واير" Weir، ثم ترجمها فلوجل إلى الإيطالية سنة 1907 ثم إلى الفرنسية سنة 1910، ولقـد تسبب الخطأ في نسبة هذه الرسالة إلى ابن العربي في تأخر إطلاع الغرب على فكـره الحقيقي.

وفي سنة 1911 صدر لـ"نيكلسون" (1868-1945) ترجمة كتاب ابن العربي: ترجمان الأشواق. أما سنة 1919 فهي التـي عـدها "شـودكيفيتش" الـسنة الحافلـة بالدراسات الإستشراقية عن ابن العربي والبداية الفعلية لاتصال الغرب المعاصر بـه. ففيها نشر "نيبرغ" مجموعة من رسائل ابن العربـي تحـت عنـوان:" Kleinere Schriften des ibn el Arabi"، كما ألقى "أسـين بلاثيـوس" (1871-1944) محاضرة متميزة بالأكاديمية الملكية الأسبانية، بتاريخ:26 جانفي 1919 كـان عنوانهـا: Escatalogia Musulmana en la divina comedia "الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية" وفي هذه المحاضرة أثار "بلاثيوس" قضية تأثير ابن العربي على "دانتي" وهي قضية لا يزال الحديث عنها موصولا حتى يومنـا

---

1 - ميشيل شودكيفيتش: **الولاية**، Le sceau des saints ترجمة أحمد الطيـب، ا لمـس الأعلى للثقافة، 2000، ص ص 3-4.

2 - هناك من يعد هذا المستشرق الفرنسي عالم اللسانيات، يتقن أكثـر مـن ثمـاني لغـات، صـاحب كتاب:"العرب قبل محمد" إلى جانب المستشرق النمساوي "هامنر بفرغستال" Hamner Pvirgstall أول مـن فتح ا ال من خلال دراسا ما اللسانية على الدراسات الجادة للتصوف وترجمة النصوص الأساسية في التصوف.

– Christian Bonaud: Le Soufisme (Al-Tasawwuf) et la spiritualité islamique, Maisonneuve et larose – Institut du monde Arabe, Paris, 1991, p8.

هذا. وبعد سلسلة من الأبحاث عن ابن العربي، تمتد بين سنتي: 1925و1928جمعت في مؤلف واحد عنوانه:" الصوفي المرسي ابن العربي"[1] نشر بلاثيـوس سـنة 1931 كتابا عنوانه:"El islam cristianizado" " الإسلام المـسيحي" وشـكل ابـن العربي المحور الذي يدور حوله الكتاب كله . ففيه قرر بلاثيوس رجل الكنيسة المتدين أن ابن العربي مسيحي دون مسيح[2].

ومن المستشرقين الذين كانت لهم المساهمة الفعالة في تعريـف الغـرب بـابن العربي: "رونيه غينون"[3] René Guénon (1886-1951) شخصية لا مناص مـن الحديث عنها، سواء في العمل على نشر المعرفة الأكبريـة انطلاقـا ممـا لـه- أي لـ"غينون" – من خلفية ثقافية ودينية مشبعة بالغنوصية و الهرمسية، أو بحثه الأوربيين على أن يسلكوا إحدى المسالك الصوفية التي تمكن العارف من بلوغ اليقين و تحصيل الكمال. قبل أن يصبح غينون أكبريا كان ينشط بالماصونية في باريس، La Franc - maçonnerie ثم اعتنق الإسلام سنة 1912 متخذا اسم عبد الواحد يحي وسـالكا الطريقة الشاذلية[4]. من أبرز تلامذته"ميشال فالسان"(ت 1974) Michel Vâlsan الذي ترجم أجزاء من أعمال ابن العربي و قام بجملة من الدراسات لأفكاره، يعترف له شودكيفيتش مرارا بالفضل في اكتشاف ابن العربي ففي تقديمه لكتابـه:" محـيط دون شاطئ" Un Ocean sans rivage[5] "وفي مواضع عدة من كتبه و في مناسبات كثيرة، لا يتوانى في الاعتراف و إجزال الشكر لمن له الفضل عليه في اكتشافه لابـن العربي منذ قرابة النصف قرن، ومـن تلامـذة "فالـسان":شـارل أندريـه جيليـز:

1-أسين بلاثيوس: **ابن العربي، حياته ومذهبه**، ترجمة عبد الرحمن بدوي،وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم ، بيروت،1979، مقدمة المترجم، ص16.

2- المرجع نفسه، ص 5.

3 - عاش في سطيف حوالي 1915، كتب في الميتافيزيقا و في مختلف المذاهب الروحية والتي لهـا جميعـا حسب رأيه أساس مشترك، استقر به المقام سنة 1930 بالقاهرة حيث اسـتمر في الكتابـة و خاصـة في المراسلات، لقد لعب دورا كمعلم مفكر لا معلم روحي. لقد قد كان ناصحا لكثير من الأوربيين الباحثين عن سواء السبيل. توفي بالقاهرة سنة 1951

2 – Eric Geoffroy: **Le Rayonnement Spirituel du Cheikh Al Alawi en Occident** ضمن التربية و المعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، أشغال ملتقى الذكرى العاشرة لتأسيس جمعية الشيخ العلاوي للتربية و الثقافـة الصوفية، 16-18 أكتوبر 2001المطبعة العلاوية بمستغانم،2002، ص 365

5- Michel Chodkkeiwicz: **Un Océan sans Rivage**, seil, Paris,p.11, 1992

ثم تأتي أغلب الأسماء المهتمة اليوم بعالم ابن العربـي Charles-André Gilis الصوفي مثل: دوني غريل Denis Gril و "جيمس موريس" James Morris و "كلود أداس" و"بيار لوري" Pierre Lory هذا الأخير قال عن ابن العربي فـي تقديمه لعمل "وليم شيتيك" حول الشيخ الأكبر و المعنون بـ: "عـوالم الخيـال – ابـن العربي ومشكلة تنوع الديانات:"...لقد اختير ابن العربـي الممثـل و بامتيـاز للفكـر الروحي الدائم، المتعال عن تاريخنا و توجيهاته المفروضة على أفكارنا، إنـه مكـان أريحي بعيد عن التأثيرات المتلونة للمذاهب المعاصرة."[1]

إن هذه المكانة لفكر ابن العربي في الغرب لم تتحقق إلا بعد ترجمـة نـصوص كثيرة و دراسات استشراقية عديدة تطورت كما و كيفا، من السطحية إلى كثيـر مـن العمق و التمحيص. ومن هذه الأعمال نذكر:

كتاب "هنري كوربان"[2] (1903-1978) Henry Corbin: "الخيال الخلاق فـي تصوف ابن العربي" L'imagination créatrice dans le soufism d'ibn arabi, Paris 1958" ثم كتاب يقارن بين لاوتـزو وابـن العربـي: "التصوف والطاوية ل:" توشـيكو إزوتـسو" Toshihico Izutsu, Sufism and Taoism, Tokyo, 1966، ومن الكتب المهمة عن ابن العربي ما ظهر من ترجمات وتعليقات عن كتبه خاصة الفتوحات و الفصوص، ونذكر هنا:

. Ibn ’Arabî, «Le Livre du Nom de Majesté » (kitâb al-Jalâla), trad. Michel Vâlsan in Etudes Traditionnelles, Paris, 1948,

Charles-André Gilis, «Les clés des Demeures spirituelles dans les Futûhât d’Ibn ’Arabî», in René Guénon et l’avènement du troisième Sceau, Paris, 1991.

ومنها أيضا كتاب لـ: "وليم شيتيك: "الطريق الصوفي للمعرفة"[3]، وله كذلك:" عـوالم الخيال – ابن العربي ومسألة تعدد الأديان":

1- Pierre Lory, Bulletin Critique des Annales Islamologiques, N° 13,(1996),p64.

2 - تخصصه في الدراسات الباطنية الإيرانية وفي التصوف على وجه الخصوص: الحلاج، السهروردي وابن العربي. ثم انبهاره وعشقه لسحر الشرق دفعه إلى القول، وهو ما يعكس السر في اهتمامه بالخيال عند الشيخ الأكبر:

«L'Orient désigne le monde spirituel qui est l'Orient majeur auquel se lève le pur soleil intelligible, et les "Orientaux" sont ceux dont la demeure intérieure reçoit les feux de cette éternelle aurore»/–**http://jm.saliege.com/corbin1.htm** [20-4-2004]

- William Chittick,: The sufi Path of Knowledge, Albany, .1989

-William C.Chittick. Imaginal Worlds- Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity. SUNY Press, Albany, 1994.

2- موقف المستشرقين من تراث الشيخ الأكبر:

ذهب "بيار لوروا" Pierre Lory في تقديمه لترجمة كتاب "ترجمان الأشواق"[1] لابن العربي من طرف "موريس غلوتون" Maurice Gloton إلى أنه منذ نصف قرن أعيد اكتشاف التصوف التقليدي بصفة عامة، و أعمال ابن العربي بصفة خاصة شيئا فشيئا، واستغلت أحسن وفهمت بشكل أعمق سواء في البلدان الإسلامية أو لدى الجمهور الغربي. ومن الدراسات والتحليلات المعمقة لفكر ابن العربي[2] يذكر على سبيل المثال لا الحصر: كتاب هنري كوربان، المذكور آنفا، و ختم الأولياء لشودكيفيتش 1986 ترجم إلى العربية سنة2000 ولنفس المؤلف:" محيط بلا شاطئ" 1992.

إلى جانب الدراسات هناك نصوص كثيرة للشيخ الأكبر ترجمت إلى لغات عديدة كالفرنسية، الإنجليزية الأسبانية...الخ [ومن الأمثلة على ذلك: "حكمة الأنبياء" وهو عبارة عن مختارات من فصوص الحكم

-La sagesse des Prophètes، trad.par T.Burckhardt, Albin Michel, 1974

لكن كل هذا لا يمنع من الإشارة إلى أن الغرب في بداية تعامله مع التصوف عموما و تصوف ابن العربي خصوصا قد تحفظ تحفظا شديدا، كما يشير إلى ذلك "شودكيفيتش"[3]، ويمكن القول أن الموقف كان في البداية الرفض، كما هو الشأن بالنسبة

1-Ibn Arabi**: L'interprète des désirs**, Traduction Maurice Gloton, Avant propos:Pierre Lory, Editions Albin Michel, 1996, P7.

2- نفس الرأي ذهبت إليه كلود أداس وهي تقدم لكتا ا:"Ibn Arabi ou la Quête du soufre rouge ومشيرة إلى أن الفضل في اكتشافها لابن العربي يعود إلى والدها ميشيل شودكيفيتش منذ الطفولة و حب إليها عالمه – عالم ابن العربي- وهي مراهقة ثم شرحه لها و هي راشدة وهي تقوم بالعمل نفسه مع أطفالها وخاصة ابنتها "ولاية" التي دخلت أفراد هذه العائلة ومع الكثيرين من الولوعين بفكر ابن العربي في سلسلة الأكبريين. والتي تعتبر نفسها حلقة من حلقا ا، يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى:

-Claude Addas: **IBN ARABI ou la quête du soufre rouge,** gallimard.1989,p p 11-15.

3 - ميشيل شودكيفيتش: **الولاية**، مرجع سابق، ص5.

للفلسفة الإسلامية عموما،ثم ربطه بالمسيحية أو بإرجاع أصوله إلى مـصادر مختلفـة غير إسلامية مع نقده ثم ربطه بالتشيع، بالرغم من أنه ظل يدل على أنه سني على حد تعبير "شودكيفيتش". مع الإشارة إلى أن هذا لا يمنع من وجود ملامح شيعية فيه مـن حيث أنه علم الباطن، أو من حيث كونه ترعرع في بيئة موحدية قوامها التوحيد بـين المذاهب الإسلامية السائدة آنذاك.

فعلى سبيل المثال كان موقف "ماسنيون" 1883-1962، حسب "شودكيفيتش" من ابن العربي عدائيا[1] وتوارث تلامذة ماسنيون هذا الموقف فـ: Clément Huart الذي و إن اعترف بمكانة ابن العربي في العالم الإسلامي و بشهرته إلا أنه يحط مـن شأن فكره فيعده مليئا بفوضى الخيال وكذلك ذهب "كاراديفو" Carrade vaux إلـى القول بأن "شهرة ابن العربي في الشرق لا تتوقف عن الذيوع والانتشار حتى في أيامنا هذه، لكنه لا يلبث أن يعلن أنه بالرغم مما لمنهج ابن العربـي التـوفيقي مـن سـحر وجمال، فإن نمط العرض السائد في مؤلفاته نمـط دنيـوي حـسي، مفعـم بالحركـة والحيوية»[2] و"أسين بلاثيوس" نحى به وبتصوفه نحو المسيحية حتى عده مـسيحيا دون مسيح، بل اعتبر الإسلام من خلال التصوف ما هو إلا المـسيحية. وذهـب Izutsu إلى أن أفكار ابن العربي ما هي إلا " عرض منهجي لتأملات عقلية بسيطة"[3].

وفي حوار أجرته مجلة آفـاق مغاربيـة[4] Horizons Maghrébins مـع "ميشيل شودكيفيتش" في عدد تكريمي خاص به طرح الأسـتاذان جعفـر الكنـسوسي وفيرونيك بار سؤالا على شودكيفيتش عن كيفية تقويمه لعمل كـل مـن: "ماسـنيون"

---

1 - لا شك في أن شودكيفيتش يوجد في موقع أكثرا قربا من أعمال وأهداف ماسينيون، لك هذا لايمنع من الإشارة إلى الجهود الكبيرة التي بذلها هذا المستشرق المتعصب لمسيحيته في التعريف بالحلاج وبأعمالـه للغرب كصورة عن التصوف الإسلامي المليئ بالخيال حسب رأيه وغير المقنع، ونلمح هذا عند تعريفه لابن العربي وإعلائه لشأنه حيث من بين ما وصفه به قوله:« شخصية **عقلانية** قوية، عقل موسوعي، هذا ا لدد للتصوف الإسلامي والموجه إياه بشكل منطقي في اتجاه نظري مقنع بالرغم من أن التصوف ليس كـذلك، وجعله من الحكمة الإلهية الموحدة...درسه أسين، نيكلسون، نيبرغ»

–Louis Massignon : Recueil de Textes Inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'islam,Librairie Orientaliste,Paris, 1929, P116.

2 - الرجع السابق، ص5.

3 - المرجع نفسه، ص5.

4–L'héritage akbarien, entretien réalisé par Jaafar Kansoussi et Véronique Barre,*In* Horizons Maghrébins, N°30, Hiver1995, 11[e] année, Publications de l'université de Toulouse, p 11-12.

و"هنري كوربان" و"ميشال فالسان" في محاولتهم إطلاع الغرب على التصوف الإسلامي عموما وعلى تصوف ابن العربي على وجه الخصوص ، فكان جوابه أن ماسـنيون و في تحليله للغة الصوفية أخطأ في استنتاجاته التي أرجعت التصوف إلى أصول غيـر إسلامية، إذ كان يجب عليه البحث عن أصل التصوف في القرآن ، هذا مـن جهـة ، ومن جهة ثانية فإن أعماله عن الحلاج مليئة بتأويلات قابلة للنقاش ،بل شكلت أحيانـا مصدرا لسوء فهم خاصة في أوساط مسيحية.

وجملة القول أن ماسنيون في نظر "شودكيفيتش" لا يملك اللغة الكافية التي يمكنه الحديث بها عن ابن العربي. وعلى خلاف ماسنيون تعامل كوربان مع نصوص الشيخ الأكبر بود أكبر وكان أحسن فهما لها مقارنة بـ"بلاثيوس و"نكلسون" و "عفيفي". ولكن بالرغم من هذا الإطراء من "شودكيفيتش" فإن الملاحظ على كوربـان هـو إرجاعـه التصوف إلى أصول يونانية حتى في بحثه عن الاشتقاق اللغوي لكلمة تصوف إذ رجح إرجاعها إلى الكلمة اليونانية Sophos وتعني الحكيم، كما ذهـب بعيـدا فـي ربـط التصوف بالتشيع[1]. أما فالسانVâlsan فيقول عنه تلميذه:«بعيدا عن البحث الجامعي كتب قليلا ونشر قليلا ولكن بتعليمه الشفوي كان له الدور الحاسم في فهـم التـصوف وخاصة مذهب ابن العربي، لقد كان- فالسان-مؤولا استثنائيا نافذا، وإليه أنا وغيـري مدينون له بفهم ابن العربي.إنه شخصية نموذجية للوارث الأكبري»[2].

ومن تداعيات اهتمام الغرب بفكر ابن العربي و بحياته الروحيـة، ومـن أجـل التنسيق في الدراسات الأكبرية لتوجيهها الوجهة المرادة تأسست سـنة 1977جمعيـة ثقافية دولية تحمل اسم "جمعية محي الدين بـن عربـي" The Muhyiddin Ibn Arabi Society مقرها الرئيسي في أكسفورد ولها فرع في الولايـات المتحـدة الأمريكية، تضم دارسين من مختلف الجنسيات منهم: سـتيفان هيرتنـشتاين وجـيمس موريس...ومن أعضائها الشرفيين: شودكيفيتش، كلـود أداس، بـابلو بنيتـو، دونـي غريل...الخ، هدفها التعريف بالفكر الأكبري ونشره، تعقد وبانتظام ملتقيـات سـنوية بالولايات المتحدة و بريطانيا، بالإضافة إلى الندوات في مناطق مختلفة من العالم، تعنى

1 -هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منـشورات عويـدات بيروت،1966، ص ص 282-285.

2- L'héritage akbarien …P12.

بالدراسات الأكبرية عبر العالم، تنشر كتب ابن العربي مترجمة ودراسات عديدة خاصة في مجلتها التي صدر مجلدها رقم **35 في مارس 2005**.[1]

3- حاجة الغرب لعلم الباطن:

في سؤال طرحته على الأستاذ دوني غريل (داوود) Denis Gril / Daoud من جامعة بروفانس، مرسيليا، وهو المتخصص في الدراسات الأكبرية و المسؤول في معهد الأبحاث و الدراسات حول العالم العربي و الإسلامي، لماذا يهتم الغرب اليوم بالتصوف الإسلامي عموما و بابن العربي على وجه الخصوص؟ فأجابني مشكورا بقوله[2]:

[لقد طرحتم علي سؤالا تتطلب الإجابة عليه عملا كاملا يفترض:

1- الفهم الجيد للوضعية الفكرية والروحية للغرب في ق19 وق20 وهو أمر معقد أكثر مما يمكن تصوره، خاصة بالنسبة للعالم العربي والإسلامي

2- أن تكون هناك فكرة عن اكتشاف الغرب للتصوف من خلال أعمال المستشرقين الرسميين، ومن خلال أعمال الغربيين الذين اهتدوا إلى الإسلام على يد مشايخ الصوفية. تلاحظ هكذا أن الإجابة يمكن أن تكون طويلة.

أختصر فأقول إن التصوف يعكس وجه الإسلام الأكثر تفتحا و الأكثر عالمية، تعاليمه سهلة المنفذ لكل روح إنسانية توافة إلى السمو الروحي. لأنه يوحد أيضا بين منحى المحبة ومنحى المعرفة العملية و الميتافيزيقية، إنه يخاطب و في الآن نفسه كلا من القلب و العقل.

بالنظر إلى تطور المسيحية منذ عدة قرون و بتوجهها إلى تفضيل مقاربة عاطفية نحو الدين إلى حد ما، من جهة، وبالنظر من جهة أخرى إلى توجه الكنيسة نحو إحباط كل بحث روحي حقيقي مؤسس على المعرفة. فلقد استجابت نصوص التصوف إلى حاجة روحية ملحة، صحيح أن تقاليد شرقية أخرى استجابت لنفس الطلب كالبوذية والهندية...الخ ولكن الإسلام بقربه الجغرافي و العقدي (الإبراهيمي)و بتواجد مشايخ التصوف في المغرب و في المشرق وبإرشاد إلهي تمت الاستجابة أكثر فأكثر للرغبة في التجديد الروحي.]

إن الذي يمكن أن نقرأه في إجابة دوني غريل أن الاستشراق المهتم بالتصوف تحكمه أولا ظروف موضوعية تاريخية تتمثل في تطورات الغرب و الأحداث الكبرى التي طبعت القرنين التاسع عشر و العشرين والذي تميز بأحداث هامة منها ظاهرة

1- لمزيد من المعلومات عن الجمعية يمكن الاطلاع على موقعها في الانترنت: http://www.ibnarabisociety.org/

2 - رسالة عن طريق البريد الالكتروني بتاريخ:15 جانفي 2003م

الاستعمار المباشر بداياتها و نهاياتها، منها الحربين العالميتين و ما أحدثته من تغيرات و تطورات على مختلف الأصعدة المادية و الفكرية و الروحية، وما ظهر من تيـارات فلسفية ميزتها الفلسفات المادية و الإلحادية، ثم العلمانية المفرطة التي أحدثت أزمـات اجتماعية و أخلاقية استمرت بعض آثارها السلبية إلى يومنا هذا.

كما يفهم من كلام غريل أن الإسلام له عدة أوجه وأن التـصوف هـو الوجـه المناسب لهذه الفئة من المستشرقين خاصة الذين اعتنقوا الإسلام وسلكوا إحدى طرقـه الصوفية، والواقع أن الإسلام ليس كالنص الصوفي الذي يمكن حمله على تأويلات قـد لا تتناهى، فهو واحد وإن تعددت مذاهبه الفقهية و العقدية، والتصوف هو مـن علـوم الخاصة ومن العلوم الشرعية الحادثة في الملة، على حد تعبيـر "عبـد الـرحمن بـن خلدون"[1]، وليس وجها من أوجه الإسلام.

ومع هذا فإن هذا الطرح له بعض المبررات وله من يؤيده حتى من المفكـرين العرب، فـ"نصر حامد أبو زيد" لا يختلف في طرحه كثيرا عن "غريل" فـي التبريـر لراهنية ابن العربي، حتى أنه طرح السؤال نفسه في كتابه:" هكذا تكلم ابـن عربـي" بصيغة:" لماذا ابن عربي الآن؟" وكانت إجابته مركزة على ماعرفه العالم ويعرفه مـن أحداث ومن تطورات علمية وتقنية وما أحدثه من تغييرات على مختلـف الأصـعدة، شكل القاعدة الأساسية لمبررات استحضار النص الأكبري خصوصا، والبديل الصوفي على وجه العموم. فالانسانية ، حسب "نصر حامد أبو زيد"، تعاني مـن القلـق حـول مستقبلها، بعد أن خابت آمالها في "التنوير" الذي تحول إلى أيديولوجيا سببت الاستعمار وما ارتبط به من تقهقر للعالم المتخلف وسببت الدمار والأزمات للعالم المتقدم. ثـم إن التقدم التكنولوجي الهائل حول عالم اليوم إلى فضاء مترابط الأجزاء من جهة ، ولكـن أظهر من جهة أخرى فروقات شاسعة بين البشر، وأثمر ظلما واستبدادا محكما ومنظرا له مع مزاعم الديمقراطية والعدالة، وأثمر عولمة تحكمها حتميـة قـوانين اقتـصادية وسياسية واجتماعية جائرة. مما أوحى بضرورة اعتماد الحل الديني، غير أن هذا الحل آل به المطاف إلى التطرف والعنف وأثمر ظاهرة الإرهاب. ليأتي في الأخير البـديل الصوفي "الأكبري" بما يطرحه من روحانيات تسمو بالإنسان وتدعو إلى التسامح وإلى التكامل بدلا من التناقض المفضي إلى الصراع . ثم إن التجربة الأكبرية في حد ذاتهـا

1- عبد الرحمن بن خلدون:**مقدمة ابن خلدون**، دار القلم بيروت، ط5، 1984ص517

مصدر لتجارب فنية سامية ، وتقدم للغرب صورة أخرى عن الإسلام[1]. الصورة التـي هي ضالتهم.

ثم إن فكر ابن العربي وفلسفته في العقل والكشف لا تنسجم فحسب مع الأسـئلة التي يطرحها زمن ما بعد الحداثة وإنما تقدم الجواب، هذا الجواب الذي تكمن فيه فيـه فلسفة ابن العربي التي تنشد الكمال للإنسان وهو كمال لا يمكن أن يتحقق إلا بـسيادة القيم وفتح المجال أمام القلب للتقلب في فضاء المطلق، ويتعالى الإنـسان عـن عيـب الحصر والتقييد[2].

إن ما جاء في رسالة الأستاذ "دوني غريل" ووجدنا مؤلف" هكذا تكلم ابن عربي" لا يختلف معه يتفق كثيرا مع ما قدمه المستشرقون من مبررات و دواعـي الاهتمـام بالتصوف، بل وبممارسته واعتناق الإسلام من حيث هو مصدر للتصوف، وبالنظر إلى مقومات التصوف، خاصة من حيث روحيته وطابعه العرفاني، وعلو همـة الـصوفي ورفعة خلقه، وسعة قلبه للكون كله، وهي أمور دعت لها الديانات السماوية ولكـن لـم تتجسد بعيدا عن الأنبياء إلا مع الصوفية، لهذا التـصوف بممارسـاته و بآرائـه فـي المعرفة و المحبة وبفنائه في الألوهية و توخيه الكمال، هو عند هـؤلاء المستـشرقين الأنموذج الكامل لوحدة الأديان، وأكثر من هذا المعتنق للإسلام منهم لا يرى نفسه قـد تخلى عن دينه، بل أكمل مشواره في التدين وجمع الأديان الـسماوية كلهـا، (وحتـى الوثنية قد تأخذ نصيبها أحيانا). يقول "إيريك جـوفروا"(يـونس) "Eric Geoffroy" أسـتاذ بجامعة ستراسبورغ- بصدد حديثه عن الإشعاع الروحي للشيخ العلاوي على الغـرب وبالضبط على المعتنقين للإسلام مـنهم: « كلمـة: Converti غيـر ملائمـة لأن الشخص القادم من اليهودية، المسيحية أو من ديانات أخرى لم يقم سوى بمد طريقه إلى الإسلام، لقد توج عمله ولم يفارق أي شيء»[3] هذا ما قد يفـسر ترديـد المستـشرقين لعبارة التقاء الإسلام بالعقيدة الإبراهيمية، نقول هذا بالرغم من أن القصد قد لا يخلو من

1 - نصر حامد أبو زيد: **هكذا تكلم ابن عربي**، ص ص 17-23.

2- محمد المصباحي: **ابن عربي** في **مرآة مابعد الحداثة**، ضمن ابن عربي في أفق مابعد الحداثة، ص ص 26 ،31.

3- Eric Geoffroy: Le Rayonnement Spirituel du Cheikh Al Alawi en Occident,P366.

مراد الآية الكريمة: ومن أحسن دِينًا مِمن أسلم وجهه لِلهِ وهو محسن واتبع مِلة إِبراهِيم حنِيفًا واتخذَ الله إِبراهِيم خَلِيلًا [1]

ولكن إذا عدنا لفكر ابن العربي قد نجد ما يفسر هذا التركيز على إبراهيم خاصة في الفصوص، وبالضبط في الفص المتعلق بإبراهيم الخليل، حيث نتجاوز هنا فكرة وحدة الأديان إلى وحدة الوجود، و هي من الأفكار التي أسالت الكثير من الحبر وحتى من الدم في التراث الإسلامي، فابن العربي في هذا الفص يشرح معنى الخليلية فيقول: « إنما سمي الخليل خليلا لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية.»[2] ثم يوضح فكرته في الوحدة أكثر وفي الفص نفسه، فيقول:«اعلم أن ما تخال شيء شيئا إلا كان محمولا فيه...فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه...وإن كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق وبصره...»[3]

ومن مبررات اعتناق بعض الغربيين الإسلام من باب التصوف، ما يعتبره "أ. بيرك" "A. Berque" في نص يورده "جوفروا" - على أن ذلك رد فعل "الروح" على الحضارة الميكانيكية ، ثم يضيف بأن المسيحية التي تقدم نفسها على أنها رسالة محبة ورحمة تقنعت بظاهرة الاستعمار.ومن ثمة فإن هذا الإسلام الصوفي في الغرب هو بفعل الأوربيين الراغبين في تجديد الميتافيزيقا وفي البحث عن أشياء لم تعد ثابتة بالعواطف الكاثوليكية، كغذاء روحي حقيقي[4].

إن المستشرقين الذين دخلوا الإسلام من باب التصوف أرادوا علم الباطن من علوم الإسلام، حيث الرمزية تسود كل شيء وباب التأويل مفتوح على مصراعيه مما يمكنهم من بناء أفكار و تصورات تتماشى ومطالبهم الروحية في إعطاء الإنسان أهمية مركزية في الكون من حيث جمعه لحقائق العالم و اختصاره للحضرة الإلهية، ومن حيث الإمكانية التي يتيحها التصوف لبلوغ الكمال والتحقق و التمكن من اليقين ونيل السعادة المطلقة، أما الظاهر من الإسلام فليس مطلبهم، لهذا قال أحدهم بأن الأوربيين

1- سورة النساء، الآية 125

2-ابن العربي:**فصوص الحكم**،تحقيق أبو العلا عفيفي،دار الكتاب العربي، بيروت،ط2، 1980،ص80

3 - المصدر نفسه، ص 81.

4- OP.CIT.P365.

«الذين اعتنقوا الإسلام أو أوشكوا على ذلك كانوا يبحثون عن إسلام الباطن لا الظاهر، لقد كانوا في حاجة إلى منبع روحي حي ممكن التعامل معه»[1].

فكرة الظاهر و الباطن هذه ولو أنها تتفق مع الفكرة الصوفية التي تعد الفقهـاء من أهل الظاهر والصوفية من أهـل البـاطن، إلا أنهـا تختلـف عـنهم – أي عـن المستشرقين المنضوين تحت لواء طريقة صوفية ما - في مدى تحررهم التام وكـأنهم بحكم كونهم غربيين لا تعنيهم الأحكام الفقهية لأنهم اختاروا الإسلام من باب التصوف باعتباره علم الباطن، أما الظاهر فليس مطلبهم، وهذا ما لا ينسحب على الدارس وعلى الممارس المسلم العربي الحريص على الجمع بين الظاهر والبـاطن و هـو حـرص الصوفية أنفسهم[2] بما فيهم ابن العربي الذي عد التصوف دائـرة ظاهرهـا الـشريعة وباطنها الحقيقة والحق مركز الدائرة، أو نقطة النون، والسبيل من الظاهر نحو الباطن هو الطريقة.

لقد بلغ الإعجاب بتصوف ابن العربي علما و ممارسة بأحد الأكبريين الغـربيين إلى أن يعده وكتبه وخاصة كتاب الفصوص بأنه الحكمة الحقة وبأن حاجة العالم اليـوم إلى ابن العربي و مؤلفاته هي الحاجة إلى معاني إلهية سامية، وهو من يتوفر فيه هذا، لأنه من القلائل الذين عقدوا الصلة بين المحدود و المطلق، واسـتمدوا المعرفـة مـن معينها الذي لا ينضب، يقول "بيتر يونغ" "Peter Young" : «عند الحـديث عـن ابـن العربي لا بد أن ألاحظ ما يلي: قد يوجد الكثير ممن هو رحيم وحكيم، ولكن المتصفين الآن بالرحمة و بالحكمة قليلون. أما الذين هم رحماء خاص، والذين كتبهم و أعمـالهم تأتي على الطريقة التامة ومن المنبع نفسه، وهم على الحكمة و الرحمة ذاتها على حد سواء.فهم القلة القليلة الباقية. هؤلاء ممن بلغ قمة الجهد الإنساني، وصلوا من الوهلـة الأولى المطلق بالنسبي. هؤلاء، فقط، من يمكنهم الحديث في من هو الله. يكونون هـم الرحمة و الحكمة. ومن هؤلاء محي الدين بن عربي، الذي هـو الرحمـة الخالـصة بالعالم، كما أن كتبه، خاصة: "فصوص الحكم"، ليس شيئا آخر غير الحكمة ذاتها»[3].

1- OP.CIT.P364.

2- لمزيد من التفصيل في هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى: ساعد خميسي: **نظرية المعرفة عند بن عـربي**، دار الفجر للنشر و التوزيع، القاهرة، 2001، ص ص 315، 245.

3: - Peter Young: Ibn 'Arabi, towards a universal point of view by Delivered at the MIAS Symposium…Oxford,1999.

هناك محاولة جادة في الغرب في التعامل مع التصوف ومع تصوف ابن العربي بشكل خاص حيث يجمعون فيه بين النظر و العمل، بين الدراسة و الفهم والتأويـل و الممارسة وهو الأمر الذي ينقصنا نحن، إذ نفترق إلى فئتين: فئة البـاحثين الدارسـين وفئة الممارسين، فالممارس عندنا تنقصه الدراسات النظرية و المناهج العلميـة التـي يتعامل فيها مع النص، و الدارس تنقصه أهم شرط لفهم التصوف على حقيقتـه وهـو التجربة الذوقية. فالحاجة ملحة اليوم إلى: ضرورة ووجوب التكامل بين الفئتين ريثمـا تجتمع الخصلتان في الشخص الواحد.

وانطلاقا من هذا التميز نلاحظ أن الطريقة الصوفية العربية التي بها مريـدون من الغرب تتسم بازدواجية في الشخصية، شخصية عربية، لسان حالها ينطـق تحـت ظلال سلطة الفقه، فكرها كثيرا ما يستند إلى النصوص الـشرعية، وشخـصية غربيـة متحررة من سلطة الفقه، لا تعير اهتماما كبيرا لحكم الفقيه فيها، بل وتكتفي بعده وجهة نظر مغايرة، أو يعبر عن وجه الإسلام الظاهري الذي لم يختره الغربي.

لقد كفانا بعض المستشرقين الرد على بعضهم الآخر ممن أخطأ الحكم في ابـن العربي أو لم يسدد في فهم نصوصه، كما فعلوا مـع "بلاثيـوس" و مـع "ماسـنيون" و"كوربان"، ولكن لم يكن هذا النقد لذاته أو لأجلنا بل هو فـي خدمـة الحقيقـة التـي أرادوها، لقد بذل المهتمون بابن العربي جهودا كبيرة في ترجمـة جـزءا هامـا مـن أعماله، كما بذلوا جهودا في حصر أعماله و تصنيفها والتمييز فيهـا بـين الأصـيل والدخيل، مع اعتمادهم على بعض الباحثين العرب مثل عثمان يحي الذي أنجز دراسة نقدية في إحصاء وتصنيف أعمال ابن العربي مقدما إياها كأطروحة أكاديمية تقع فـي جزأين بباريس[1] لا غنى لأي دارس لابن العربي عنها، ولقد أشاد به كل باحث علمي عربي أو غربي. وتدعمت مثل هذه الدراسات بمثيلاتها كالتي قامت بها "كلـود أداس" والمشار إليها سابقا.

إن كثيرا من الدراسات الأكبرية لا تدخل في إطار البحث العلمي فقط، بل يندرج جزء هام منها في العمل على بعث مدرسة أكبرية غربية، على غرار محاولة الأميـر عبد القادر في بعث مدرسة أكبرية عربية في عهده، ولقد سخر البعض حياته كلها لهذا الغرض وورث العمل لأبنائه وأحفاده كما فعل شودكيفيتش. مع ضرورة الإشارة هنـا

1-Osman Yahia: Histoire et Classification de L'œuvre d'IBN ARABI,Institut français de Dmas,1964

إلى تطور هذه الدراسات والتأويلات بالشكل الذي جعلها تحيا في أيامنا هذه ويراد لها الانتشار و السيادة في السنوات القادمة بفعل الجهود المبذولة في هذا الصدد وبفعل المناخ العام الفكري و العقدي السائد في عالم يتجاذبه تيار ما بعد الحداثة بكل ما يحمل من معاني الدعوة إلى نقد العقل والعودة إلى الروح و إلى القيم الأخلاقية والجمالية لذاتها، من جهة، وحبال العولمة المحكومة بنتائج صراع المصالح والسالكة لنهج البراغماتية المتجددة، من جهة أخرى. من هنا استطاعت أفكار ابن العربي برمزيتها الخالدة أن تعيش الماضي في إطارها المكاني والزماني وتعيش بيننا اليوم، وتسكن حتى مستقبلنا، توحد العقل والذوق وتحيي الأمل في آفاق الآتي، آفاق«مازلنا بعيدين عن تمثلها واستيعابها فضلا عن استنفاذها. [لقد] استطاع الشيخ الأكبر أن يستوي على برزخ سيبقى أبدا أفقا للبشرية»[1]

في كل الأحوال،هم و نحن، يمكننا النظر إلى التصوف وإلى تصوف ابن العربي كتجربة و كعلم إنساني لما له من هذا الطابع، ولما يوجد فيه من أفكار و من مناهج تتماشى و ما يصطلح عليه اليوم بما بعد الحداثة. وإن شئنا القول ما بعد الرشدية. ضف إلى ذلك ما يوجد في التصوف من أفكار ومن تجارب روحية تعلي من شأن الإنسان، تبتغي اليقين و تنشد الكمال حيث السعادة المطلقة.فالتصوف اليوم تشجعه الظروف الدولية الفكرية المعاصرة (ما بعد الحداثة - ظاهرة العنف، وظاهرة الغلو).

لقد نقل ابن العربي من خلال تجارب صوفية المغرب كأبي مدين شعيب، ومن خلال معايشته لفترة موحدية تعددت فيها المذاهب وعرفت فيها الفلسفة تطورا بلغ أوجه مع ابن رشد الذي حاول أن يجعل من فكر الغزالي متهافتا، ومعلوم أن الغزالي هو صاحب أشعرية "ابن تومرت" في المغرب، والمؤثر في جل المتصوفة منذ العهد المرابطي، فلقد نقل ابن العربي إلى المشرق من خلال كل هذا فلسفة صوفية شكّلت قاعدة لوحدة المذاهب على النمط " الموحدي"، بل أراد بها حتّى وحدة الأديان السماوية، متخذا مواقف كلامية وآراء فلسفية مختلفة ومتعددة المشارب، ومنظرا لتصوف فلسفي اعتقد في منهجه الكشفي أسمى المناهج لبلوغ درجة الإنسان الكامل أو درجة القطب التي بلغها أستاذه وقدوته "أبو مدين بالمغرب". وهي من أهم دواعي التأثير الكبير المستمر للشيخ الأكبر في العالمين الإسلامي و الغربي، إذ عد النموذج الجامع للمحبة

---

1 - مقداد عرفة: **ابن عربي حاضرا ومستقبلا**، ضمن ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، ص 21.

والمعرفة، تأثيره يمتد إلى كل مكان و يستمر من خلال مؤلفاته العديدة، وعلى رأسـها الفتوحات المكية و فصوص الحكم وغيرها من المؤلفات التي خصت بدراسات تحليلية معمقة، إحصاء، تصنيفا ونقدا.

ولكن إذا كان بعض المستشرقين وجدوا ضالتهم في تصوف ابن العربـي فـي فكرة المحبة ووحدة الأديان و مطاب الحقيقة المطلقة و مركزية الإنسان فـي الكـون وتحقيق السعادة المطلقة و الإنسان الكامل...الخ فإن هذه المطالب مشروعة و ممكـن البحث فيها في أي مكان و زمان ونحن كباحثين مسلمين أولى بها من غيرنـا لأنهـا ضالتنا، وباعتبار التصوف في نظر ابن العربي هو الحكمة الجامعـة لعلـوم متعـددة ومختلفة وإن اشتركت في منتهاها العقدي الذي يجب أن يكون خدمة الحقيقـة الدينيـة أوالوصول إلى الله حيث الكمال وحيث السعادة المطلقة. ولكن كمجتمعات نحتاج إلـى التصوف لا من حيث هو علم الخاصة و خاصة الخاصة و خلاصة الخاصة، بل مـن حيث هو أخلاق كريمة ظهرت في زمن كريم مع قوم كرام، كما قال "محمد بن علـي القصاب"[1]. وما التصوف في جوهره و حقيقته إلا الأخلاق كما جاء في جل تعريفـات التصوف خاصة إذا ما تم الاتفاق على أن أزمتنا في الوقت الحالي هـي أزمـة قـيم أخلاقية.

وجملة القول إنه وبالرغم من أن تصوف ابن العربي، أو التـصوف الإسـلامي عموما يشكل نقطة هامة في التواصل الثقافي و تفاعله، لكن في علاقة الاستشراق بـه أجده قد وفى ويفي بمقصودهم أما نحن فقد لا يفي اهتمامهم بمقصودنا ما لم يكن هـذا الاهتمام به نابعا من ذاتنا بما يخدم حاضرنا ومستقبلنا ويحقق الانسجام مـع ماضـينا بقراءتنا له قراءة أولى لا تعريه من ظروفه الزمانية والمكانيـة ولا تحـدث الـشقاق والانحراف به عن مسارنا العقدي، وبقراءة ثانية لا تعزلنا عن العالم المعاصر خاصة في ظل العولمة و في آفاق ما بعد الحداثة. حينها نجني ثمار الحوار الثقافي ويتحقق لنا بالفعل التواصل الحضاري.

1 - القشيري: **الرسالة القشيرية**، دار الكتاب العربي، بيروت، ص.127.

الفصل الثاني :

أهمية اللغة و أبعادها في فلسفة ابن العربي الصوفية

أولا- علم الحروف

1- خصوصية علم الحروف

2 - علم الحروف و السيمياء (السحر)

ثانيا - عالم الحروف

1 -أقسام عالم الحروف

2- عالم الحروف بين الأسماء الإلهية والوجود

أ - تسلسل الموجودات و الحروف من الباطن إلى الظاهر

ب - منزلة الإنسان في جدول ترتيب الموجودات والحروف

عند دراسة أي فكرة أو موضوع في فلسفة ابن العربي تتداخل كل الموضوعات، إلى درجة أمكنني القول إن ابن العربي قصد بالفعل معنى و مضمون مقولته في تعريف الحكيم عندما قال: «الحكيم عبارة عمن جمع العلم الإلهي والطبيعي والرياضي والمنطقي. وما ثم إلا هذه الأربع المراتب من العلوم.»[1] فقد قال جمع و لم يقل تحصيل كل علم على حده، والجمع هذا يجسده التداخل بين الألوهية والمنطق والطبيعيات و الرياضيات، فلا يخلو مبحث أكبري من حديث عن قدسية ما، وعن أفلاك و عن أعداد و عن أشكال هندسية وعن أخلاق وسلوكات وحركات طبيعية بشرية أو إلهية، ولكن ما يجمع هذه العلوم كلها بقضاياها التي لا تكاد تحصى أنها تدور في مدار متكامل الوجهين، هما: توكيد السمة الألوهية الظاهرة في الله من خلال موجوداته أو في ذاته مباشرة ، و إبراز الألوهية الكامنة في الإنسان.وهي ما قد يعبر عنها بفكرة وحدة الوجود الأكبرية. ومبحث اللغة وعالم الحروف لا يستثنى من هذه القاعدة، بل ربما هو أصدق مثال على التداخل بين العلوم و قضايا مختلف العلوم عند الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي.

تحتل اللغة في التصوف مكانا بارزا وهاما وتأخذ أشكالا متعددة ومختلفة، بدءا بالإشارة وبحركة الجسد من خلال وضع الوقوف و الجلوس، النوم واليقظة، الحضور و الغياب، السكر و الصحو، الموت و الحياة وحتى نظرات العيون لا تخلو من دلالاتها اللغوية، كما أن الخيال و الاتصال الروحي له دوره في التواصل و التخاطب، ثم من التعبير اللغوي ما هو كذلك رمز بالنطق و بالسكوت، بالجهر وبالهمس، بحروف وبكلمات، بآيات قرآنية و بأشعار. يحضر كل هذا ويتداخل لدى المتصوفة بالحال وبالمقام، ويختلط لدى غير الصوفي بالغموض و بالهذيان بل وحتى بالكفر. ويتفاوت التعبير الصوفي لدى الصوفية بحسب مقاماتهم ودرجاتهم في العرفان.

ويأخذ الرمز المعبر به لدى الصوفية أشكالا مختلفة من الحيوان إلى النبات إلى الجماد، تعتمد الأفلاك والأشكال الهندسية كما تعتمد الأعداد، وفي كل الأحوال تشكل كل هذه النماذج في اللغة قاسما مشتركا، أو يعبر عنها جميعا باللغة. وإن كانت اللغة

1- **ف. م.** عثمان يحي، ج4، ص161.

المؤلفة من الألفاظ و الحروف تشكل بمفردها نظاما رمزيا خاصا، ذلـك لأن:«ملكـة الترميز عند الإنسان تبلغ أقصى تحققها في اللغة»[1]

و ضمن رمزية التصوف تحتل اللغة الصدارة في ذلك، إذ هي فـي مكوناتهـا الرموز الصوفية بعينها، فالحروف لها معانٍ وهي عـوالم بمقامـات ومراتـب، لهـا امتداداتها و إمداداتها قبل الحديث عن تأليفها للكلمات ثم الجمل فالنصوص. فالجانـب الإلهي فيها حاضر بكل قوة لأن الكلام صفة إلهية، وخلق الله للعالم ما كان إلا بكلمـة "كن"، ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ [2]

إن مكانة اللغة و عوالمها في فلسفة ابن العربي الصوفية كمكانة المنطق فـي الفلسفة الإسلامية؛ لأن المنطق عند ابن العربي وفلاسفة الإسلام: آلة تعصم الذهن من الوقوع في الزلل، و مدخل للفلسفة وعلم من علومها في الآن نفسه، فكما كان للمنطـق عند هؤلاء بعده المعرفي و الميتافيزيقي، فإن اللغة عند ابن العربي لها مكانتها وأبعادها الأفسح مجالا، لأنها لا ترتبط باللسان و بحمل معان ظهرت بتركيب الكلمات و الجمل فحسب، بل ترتبط بالألوهية و بإيجاد الموجودات ولها اتصال بتسلسل الموجودات مـن العماء إلى الكواكب فالأبراج فالمنازل وحتى أدنى الكائنات، كما لها معارج من العامة إلى الخاصة فخاصة الخاصة فالأولياء و الأنبياء. ترتبط بالنبي عيـسى فهـي "علـم عيسوي" و ترتبط بآدم أول من تعلمها، و ترتبط بـالوجود وأول الموجـودات التـي خرجت من الأعيان الثابتة إلى الوجود بالامتثال إلى الأمر الإلهي "كن". كمـا تـرتبط بالأعداد و بالأشكال الهندسية. فاللغة في فلسفة ابن العربي الصوفية هي رموز لدلالات لا يعرف تأويلها إلا من غاص في لجج علم الباطن.

---

1 - كما ذهب إليه "اميل بنفينيست" "E.Benviniste "فيما أورده محمد سبيلا وعبد السلام بن عبدا لعالي في كتا ما: **اللغة،نصوص مختارة ومترجمة**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، ص 35.

2- سورة يس الآية 82.

تكمن أهمية اللغة في فلسفة ابن العربي الصوفية في التعبير عن الآراء والمكاشفات التي تحتاج إلى براعة كبيرة في استخدام نص يحمل المعاني المراد الإفصاح عنها أو الإشارات والرموز المتعمد استخدامها، كما تحتاج إلى براعة تضاهيها أو تفوقها في تلقيها. وكل ذلك لا يتم إلا بوضع الألفاظ على المعاني المقصودة، و أن لا يؤخذ بظاهر اللفظ إن لم يكن ذلك هو المقصود، فيؤخذ بتأويل المعنى وبفك الرمز و إدراك الإشارة، لأن لغة الصوفي يجب أن تعبر من معنى ظاهري إلى آخر أصلي، أو تؤول من معنى بعيد إلى المعنى الأول المراد، وتفك الرموز وتحل الألغاز، كما يدرك اللبيب الفطن الإشارة الموجهة إليه أو الواردة بسببه، ذلك لأن الإشارة[1] قد يكون المقصود منها التنصل من حكم أهل الظاهر، كما قد يكون بسبب تواجد من هو غريب عن أهل الدار، أو من هو غير مراد لما هو مطروق إليه من أفكار أو ممارسات صوفية ، أو من لم يترقى بعد في مراتب الصوفية ولم يبلغ درجة تؤهله لما هم عليه.

كما تكمن أهمية اللغة عند ابن العربي أيضا، في مناحي أخرى يتداخل فيها الجانب الوجودي بالمعرفي في فلسفته، و تأخذ اللغة أبعادها الغيبية الأكبرية، حيث يظهر الجانب الإلهي فيها كما يظهر الجانب الوجودي، إذ حسب ابن العربي باللغة خرج الكون من العدم إلى الوجود، أو خرجت الأشياء من حال الأعيان الثابتة إلى الوجود الفعلي بعد أن امتثلت للأمر الإلهي:" كن"[2] وكل هذا يدل على أن اللغة إلهية المصدر و هي كائن حادث مركب يصل الواجد بالموجود، ولكن في تركيبه و في حدوثه تنوع و تجدد يجعله أهلا للتعبير عن كل شيء، عن الوجود و عن العدم، عن الإله و صفاته و أسمائه وعن كل مخلوقاته، فاللغة تبدأ من الله و تنتهي إلى كثرة الموجودات، بل وتعود إلى نقطة البدء لتكمل الدائرة، ويبرز الكمال الإنساني بتجلي الكمال الإلهي فيه وفي العالم ككل، باعتبارهما: الأول عالم أصغر والثاني إنسان أكبر.

ونظرا لهذه الأهمية احتلت اللغة مكانة كبيرة في فلسفة ابن العربي، فهي تمثل عنده نصف مراتب الوجود، فإذا كانت الموجودات حسب ابن العربي و كثير من علماء

---

1 - **ف. م.** عثمان يحي، ج4ص ص 263-264.

2- **ف م .** عثمان يحي، ط2، ج1ص 210

الكلام لها مراتب أربع:الوجود الذهني و العيني و اللفظي و الخطي، فالملاحظ أن اللغة تعبر عن الجزء الأكبر من حقيقة الوجود ومراتبه، وحتى الوجود الذهني لا يخلو من الجانب اللغوي، لأنا أحيانا نضع صورة ذهنية للشيء قبل رؤيته عينا، من خلال دلالة اسمه، أو من خلال و صفه وصفا دقيقا.

لقد كان تركيز ابن العربي في اللغة على محاور أساسية بما يخدم العلم الباطن لديه، وبما يتماشى و أفكاره في الإلهيات، لهذا انصب اهتمامه الأكبر على علم الحروف، فاهتم بالحرف و بعوالمه، بأبعاده الوجودية و المعرفية و القيمية (الأخلاقية و الجمالية)، بجوانبه المحسوسة و بالمجردة، وبجوانبه الفانية و الخالدة، اهتم باسم الحرف و برسمه، بعلاقته بالله وبكل الموجودات، فما هي حقيقة هذا العلم عند ابن العربي؟

أولا- علم الحروف:

لا شك أن أساس اللغة هي الحروف المكونة للألفاظ و العبارات و الجمل، ومن هنا لا يمكننا الحديث عن اللغة دون التطرق إلى منطلقها الذي هو الحرف الذي يتنوع ويتعدد، يركب ويفكك ليشكل اللسان الذي يترجم عن القلب، والذي يحتل مكانة هامة في نظر ابن العربي حيث يعد اللسان الحامل للغة كمثل رسل الله إلى البشر إذ ائتمنهم على رسالاته وكتبه، فكذلك القلب أودع الله فيه حسب ابن العربي أسرارا إلهية ومكنه من التعبير على ما يطلع عليه القلب من مشاهد نورانية، ربانية، يقول ابن العربي في هذا الصدد[1]:

إن اللسان رسول القلب للبشر   بما قد أودعه الرحمن من درر

هذه الدرر يجب أن تدرك أولا في علم الحروف قبل العلم بالألفاظ أو الأسماء والتراكيب اللغوية المتعددة و المختلفة، وذلك لأسباب كثيرة منها ماهو منطقي ومنها ما يعود للأصل الإلهي للغة، فأما السبب المنطقي فلأن اللغة تتألف من ألفاظ و الألفاظ مركبة من حروف، ومن البديهي أن يكون العلم بالمفرد أسبق من العلم بالمركب، يقول ابن العربي:«ولتعلموا أن العلم بالحروف مقدم على العلم بالأسماء تقدم المفرد على

1- ابن عربي: **ديوان ابن عربي**، دار مكتبة بيبابليون1371هـ/1952م، ص 14.

المركب. ولا يعرف ما ينتجه المركب إلا بعد معرفة نتيجة المفردات التـي تركبـت عنه.»[1]

وأما السبب الآخر الذي يقدم العلم بالحروف على سائر علوم اللغة، هـو كـون الألفاظ مؤلفة من الحروف و الحروف هي عبارة عن هواء يخرج من تجويف القلـب نحو الفم وعندما ينقطع في المخارج الممتدة من الصدر إلى الفم تبدو الحروف متميزة، يقول ابن العربي:«... فإن الهواء انبعاثه من الصدر إلى خـارج الفـم فينقطـع فـي المخارج فتبدو الحروف متميزة الذوات في حاسة السمع...»[2] و الجانب الإلهـي هنـا الذي يدفعنا إلى القول بأن ابن العربي يعتقد بالمصدر الإلهي للغة ، هو كـون الخلـق الأول كان امتثالا للأمر الإلهي :"كن"، وهي كلمة أصلها هواء منبعـث مـن الـنفس الرحماني، يقول ابن العربي:« فالكلمات صادرة من الحرف ، و الحروف صادرة عن الهواء، و الهواء صادر عن النَفَس الرحماني...»[3]

ونظرا لهذه العلاقة بين الكلام و النفَس الرحماني اعتبر ابن العربي علم الحروف علما عيسويا، نسبة لعيسى بن مريم، بالرغم من أن آدم -عليه السلام- أول من خُص ببعض أسرار الحروف لما علمه الله الأسماء، و بحكم ما اجتمع فيه من حقائق العالـم بأسره[4]. واختصاص عيسى بن مريم بعلم الحروف ليس لكون هذا النبي "كلمة" فحسب كما جاء في قوله تعالى: إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يامريم إن الله يبشركِ بِكَلِمـةٍ مِنْـه اسـمه الْمسِيح عِيسى ابن مريم وجِيها فِي الدنْيا والْآخِرةِ ومِن الْمقَربين [5] وليس لكونه أيـضا كآدم خلق بالأمر الإلهي إِن مثَلَ عِيسى عِنْد اللهِ كمثَل ءادم خَلَقَه مِن تُرابٍ ثُم قَالَ لَه كُن فَيكُون [6]، وإنما لكون عيسى بن مريم خصه الله بالنفخ، وهو أساس نشأة الحروف وقبل ذلك جعله يكلم الناس في المهد، كما خصه بأمور أخرى وردت في قوله تعـالى:

---

1 – ابن العربي: **كتاب الميم و الواو و النون**، جمعية دائرة المعارف العثمانيـة، حيـدر آبـاد الـدكن، 1948/1368، ص03.

2 - المصدر نفسه، ص 05.

3 - **ف. م.** ج3، ص93.

4 - **ف. م.** ج4، عثمان يحي، ص 176.

5– سورة آل عمران، الآية 45.

6 - سورة آل عمران، الآية 59.

﴿إِذْ قَالَ الله ياعِيسى ابن مريم اذْكُر نِعمتِي علَيك وعلى والِدتِك إِذْ أَيدتُّك بِروحِ الْقُدس تُكلم الناس فِي الْمهدِ وكهلًا وإِذْ علمتُك الْكِتَاب والْحِكْمةَ والتوراةَ والْإِنْجِيلَ وإِذْ تَخْلُقُ مِن الطين كَهيئَةِ الطيرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيها فَتَكُون طَيرا بِإِذْنِي وتُبرِئُ الْأَكْمه والْأَبرص بِإِذْنِي وإِذْ تُخْرِج الْموتَى بِإِذْنِي...﴾[1] ويجمل ابن العربي اختصاص عيسى عليه السلام بعلم الحروف مبينا ومكررا في الآن نفسه كيفية نشأة الحرف بقوله:« اعلم أيدك الله أن العلم العيسوي هو علم الحروف، ولهذا أعطي النفخ وهو الهواء الخارج من تجويف القلب الذي هو روح الحياة، فإذا انقطع الهواء في طريق خروجه إلى الجسد، سمي مواضع انقطاعه حروفا...»[2]

بالإضافة إلى آدم و عيسى عليهما السلام يذكر ابن العربي في مؤلفاته بعض الأعلام الذين اختصوا بهذا العلم و أبدعوا فيه كلا في مناسبة خاصة يقتضيها موضوع أو فكرة تتعلق بهذا العلم أو ذاك، فهو مثلا يسمي هذا العلم بعلم الأولياء، و ينسب هذه التسمية للحكيم الترمذي (230هـ/845م-320هـ - 932م)[3]، فيقول:« وهذا العلم -[أي علم الحروف]- جعله الحكيم الترمذي علم الأولياء...»[4] ومن المتصوفة القلائل الذين يعدهم ابن العربي ممن ملكوا ناصية هذا العلم: "أبو عبد الله الحسين بن منصور الحلاج"(244هـ/858م-309هـ/922م) حيث يقول في هذا الصدد نظما[5]:

علم الحروف شريف لا يقاس علم الكيان لمن جدا و سخرا
لولا العهود التي تلي قد أخذت أظهرت منها علوما تبهر البشرا

1- سورة المائدة، الآية 110.

2 - **ف. م.** ج3، عثمان يحي، ص89.

3 - الحكيم الترمذي هو: أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسين الترمذي، صوفي ومحدث وفقيه حنفي، له مؤلفات كثيرة في التصوف وفي الحديث، تتلمذ على كل من: أبي تراب النخشبي وابن الجلاء و ابن خضرويه، من مؤلفاته: ختم الولاية والنبوة، كتاب إثبات العلل، أجوبة مسائل، الاحتياطات، الحج وأسراره، الحكمة،وكتاب الفروق، هذا الأخير وصف بالمصنف العجيب،وفيه شيء طريف من فلسفة اللغة وفقهها حيث يستنتج فيه صاحبه عدم وجود الترادف بمعناه الحقيقي. ويعد الترمذي رائد ابن العربي.

- العسقلاني:**لسان الميزان**، ج5،ص308، 310 وكذا **دائرة المعارف الإسلامية**،مجلد5،ص ص227، 228 .

4- **ف م**، ج3، عثمان يحي ص 204.

5– ابن عربي: **ديوان ابن عربي**، ص319

وما رأيت لمن قد حازهن أخا   إلا أبي منصور الحلاج وأشهرا

و من الذين سلك ابن العربي مسلكهم في علم الحروف وعدهم ممن حازوا على أسرار الحروف ولهم طريقتهم في ذلك، مع تميزه عنهم و اختلافه معهم في كثير من الأفكار في هذا العلم: الإمام جعفر الصادق[1] (80هـ/699م-148هـ/765م) وتلميذه:" جابر بن حيان"[2] (توفي200/815) ومنهم أيضا[3]: "ابن مسرة الجبلي"[4] (269هـ/882م-381هـ/991م)، و"أبو القاسم بن قسي"[5] (المتوفى سنة 545/1150)، صاحب كتاب خلع النعلين[6]، وكذلك :"ابن العريف"[7](458هـ/1066م-536هـ/1142م) صاحب كتاب "محاسن المجالس"[1]، وغيرهم.

1- ابن العربي: **كتاب الميم و الواو و النون**، ص5.

2 - يذكره ابن العربي في مواضع كثيرة من مؤلفاته، وخاصة فيما يتعلق بعلم الحروف وخاصة حرف "أ".

- ابن العربي: المصدر نفسه، ص4.وكذا **ديوان ابن العربي**، ص317. كما يرد ذكر اسم جابر بن حيان على أنه تلميذ الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي بن زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أحد الأئمة الاثني عشر في مصادر عديدة منها: ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء الزمان،** تحقيق: د.إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1968،ج1، ص327. و: القنوجي صديق بن حسن: **أبجد العلوم الوشي المرقوم** في **أحوال العلوم،** تحقيق، عبد الجبار زكار**،** دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1978، ج2، ص460.

3 - ابن العربي: **كتاب الميم و الواو و النون**، ص7.

4 - هو محمد بن عبد الله بن مسرة الجبلي، الفيلسوف الصوفي، الباطني، من أهل قرطبة، كان كلفا بفلسفة انباذوقليدس، أو بندقليس. دؤوب على دراستها.

- صاعد بن أحمد الأندلسي:**طبقات الأمم،** منشورات المكتبة الحيدرية في النجف، 1967، ص.28.

5- هو أبو القاسم احمد بن الحسين بن قسي الأندلسي شيخ الصوفية، له: خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين، شرحه ابن العربي. كما أنه أول الثائرين بالأندلس عند احتلال دولة الملثمين، وهو رومي الأصل من بادية شلب، نشأ مشتغلا بالأعمال المخزنية، لما تصوف باع ماله وتصدق بثمنه وساح في البلاد. ولقي أبا العباس بن العريف، صاحب محاسن ا الس، بالمرية كما عرف بإقباله الشديد على مؤلفات أبي حامد الغزالي./ حاجي خليفة: **كشف الظنون**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413/1992، ج 1 ص 722و كذا أبو عبد الله القضاعي: **كتاب الحلة السيراء**، دار المعارف، القاهرة، 1985،ج 2، ص197.

6- ابن العربي: **كتاب الميم و الواو و النون**، ص10

7 - هو أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله الإمام الزاهد العارف أبو العباس ابن العريف الصنهاجي الأندلسي المريي المقرىء صاحب المقامات والإشارات. لما ذاع صيته وشي به إلى السلطان ابن تاشفين

1- خصوصية علم الحروف

يعتقد ابن العربي أنه و هؤلاء الأنبياء و الأولياء خصهم الله بعلم بالحروف وبخواصها وهو علم يندرج تحت علم أشمل هو العلم بالرموز و الإشارات و القدرة على فكها و تأويلها و تعبيرها. كل ذلك استنادا إلى الشرع و بعناية إلهية لا تطال كل من هب ودب، يقول ابن العربي:« ولهذا العلم [الرمز و اللغز والإشارة...] رجال، كبير قدرهم، من أسرارهم سر الأزل و الحال و الخيال و الرؤيا والبرازخ...ومن علومهم خواص العلم بالحروف والأسماء.»[2] وحتى الصوفية ليس لجميعهم الحظ في مثل هذا العلم الذي وصفه في موضع عديدة بأنه علم عزيز و شريف، ولقد استمد هذه العزة و الشرف من كونه علما إلهيا، وسرا من أسرار الإله التي لا يبثها إلا لمن كان أهلا لها، يقول ابن العربي في هذا الشأن:« فاعلموا وفقكم الله أن الحروف سر من أسرار الله تعالى، والعلم بها من أشرف العلوم المخزونة عند الله، وهو العلم المكنون المخصوص به أهل القلوب الطاهرة من الأنبياء والأولياء، وهو الذي يقول فيه الحكيم الترمذي" علم الأولياء»[3]

يعتقد ابن العربي أن علم الحروف يقيني في ذاته منزه عن الأخطاء والمعايب، من يطلبه دون عناية إلهية هو المعرض للخطأ والخطر، وهنا تكمن عزته وشرفه والعجب في حقائقه، يقول ابن العربي وهو في صدد الحديث عن بعض الحروف التي اختصت بها الحضرة الإلهية:«...فما أعجب الحقائق لمن وقف عليها! فإنه (أي علم الحروف) يتنزه فيما يجهله الغير، وتضيق صدور الجهلاء به.»[4] وهنا إشارة واضحة

الذي ظن أنه من أنموذج ابن تومرت فأحضره إلى مراكش وتوفي ا مسموما، من مؤلفاته: كتاب محاسن ا الس و مطالع الأنوار و منابع الأسرار/-أبو عبد الله بن الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، تحقيق، الأرناؤوط والعرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1413هـ، ص ص111، 113.وكذا المقري التلمساني: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968،ج7،ص497.

1 - **ف. م.** عثمان يحي، ج4، ص 263.

2- **ف. م.** عثمان يحي، ج3، ص ص 197-198.

3– ابن العربي: **كتاب الميم و الواو والنون**، ص 02.

4 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص. 237.

إلى أن علم الحروف هو من علم الأسرار ألذي هو بدوره جزء من علم الباطن الذي لا يمكن دركه بالنظر أو باعتماد قواعد العقل المعهودة، فهو لا يدرك إلا من خلال الرمز والإشارة وضرب الأمثلة، كما أنه لا يحصل إلا كشفا وعن طرق القلب، تلك الأداة المعرفية الجوهرية في التصوف أو في علم الباطن، والذي حقائقه لا تستوعبها ولا تتقبلها العقول المحجوبة المقيدة بالاستدلالات الحسية و المحجوبة عن معرفة القلوب، يقول ابن العربي:« فكل علم إذا بسطته العبارة، حسن وفهم معناه...فهو علم العقل النظري، لأنه تحت إدراكه...إلا علم الأسرار، فإنه إذا أخذته العبارة سمج واعتاص على الأفهام دركه وخشُن وربما مجته العقول الضعيفة المتعصبة، التي لم تتوفر لتصريف حقيقتها التي جعل الله فيها من النظر و البحث. ولهذا صاحب العلم كثيرا ما يوصله إلى الأفهام بضرب الأمثلة و المخاطبات الشعرية»[1] ومن هنا كان الأحرى بالعامة من الناس ومن لم يكن صوفيا أن يتجنب الخوض في علم الحروف لعزته وعلوشأنه وبونه الشاسع عن المدارك البسيطة التي ليس لها القدرة على التأويل والتعبير و فك الرموز وحل الألغاز وفهم الإشارة.

لهذا كله حث ابن العربي على ترك طلب هذا العلم دون عناية ربانية وولاية إلهية فقال عن طلب علم الحروف:« وهو علم شريف في نفسه، إلا أن السلامة منه عزيزة، فالأولى ترك طلبه، فإنه من العلم الذي اختص الله به أولياؤه على الجملة، وإن كان عند بعض الناس منه قليل، ويكن من غير الطريق الذي يناله الصالحون. ولهذا يشقى به من هو عنده و لا يسعد.»[2] ومعنى هذا أن علم الحروف بالنسبة للولي أوالصوفي الذي وفقه الله في درك أسراره هو سبيل لتحقيق السعادة ضمن السبيل الأكبر الذي هو التصوف أو علم الباطن، بينما علم الحروف بالنسبة لطالبه من غير الصوفية فهو سبيل إلى الشقاء لا إلى السعادة ، بمعنى أنه علم يخوض فيه من هو صوفي ومن ليس صوفي، فالأول يسعد بما يناله من معارف كشفية تتعلق بعوالم الحروف وبأسرارها الإلهية المودعة فيها، بينما طالبها خارج دائرة التصوف كعلم نظر أو كسحر وطلسمات فإنها سبيل إلى الشقاء، بحكم أن النظر و السحر لا يمكنهما

1- المصدر نفسه، ج1، ص ص 146-147.

2 - المصدر نفسه، ج03، ص208.

الوصول بصاحبهما إلى الكمال حيث العلم المطلق و اليقين بدرجاته الـثلاث ، علمـا وعينا و حقا.

وانطلاقا من هذا التمييز و التحديد لمن له طلب علم الحروف، يرى ابن العربي أن ما يعطيه الكشف من حقائق في هذا العلم لا يذاع سرها للجميع، فتبقى أسـرارا إلا على صنفين من الناس، هما أهل علم الباطن، بمعنى المتصوفة ومن لهم باع في حقائق الكشف، أو من هم يعتقدون بصحة و بيقينية المعارف الكشفية دون أن يرزقـوا نعمـة إدراكها بذواتهم، ويحدد ابن العربي من يمكن أن يطلع على الحقائق و الأسرار الإلهية المبثوثة في الحروف، ومن هو محرم عليه ذلك بقوله:«... ولكن يظهرها العارف بين أهلها في علمه و مشربه، أو مسلمٍ في أكمل التسليم. وهي (أي كشف الأسرار) حـرام على غير هذين الصنفين.»[1] ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا بعـد معرفـة هـذين الصنفين المباح لهما سر علم الحروف هو لمن كل هذه المؤلفـات و الأفكـار التـي يعرضها ابن العربي في مؤلفاته، هل يستطيع أن يحول دونها و قارئها من خارج دائرة التصوف؟

يجيبنا ابن العربي بأن ما دونه من علم الحروف في مؤلفاتـه موجـه " لأهـل الإشارات"؛ أي للخاصة لا للعامة[2] ، ثم إن ما أذاعه من موضوعات هذا العلم ما هـو إلاّ لباب بالمقارنة مع ما يحتفظ به من أسرار، فكل ما كتبه هو إشارات و لمع ، لـيس لأن عقول الناس قاصرة على إدراكها فحسب، بل لأن المعاني لا تستوعب تلك الحقائق بحكم أنها حقائق مطلقة من العلم الإلهي المطلق الذي لا ينفذ بنفاذ كل الكلمات، يقـول ابن العربي مجيبا على التساؤل المطروح آنفا:« و الغرض في هذا الكتاب إظهار لمع ولوائح وإشارات من أسرار الوجود، ولو فتحنا الكلام على سرائر هذه الحروف، وما تقتضيه حقائقها، لكلت اليمين، وحفي القلم، وجف المداد، وضاقت القراطيس والألواح، ولو كان الرق"المنشور".»[3] مستندا في ذلك إلى دليل نصي يتمثل في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَّو كَان الْبَحر مِدادا لِّكَلِماتِ ربي لَنَفِد الْبحر قَبلَ أَن تَنْفَد كَلِماتُ ربي ولَو جِئْنَـا بِمِثْلِـهِ

---

1 - **ف. م.** عثمان، ج1، ص 241.

2- ابن العربي: **كتاب الباء،** جمعية دائـرة المعـارف العثمانيـة، حيـدرأباد الـدكن، 1367هـ/ 1948م،ص01.

3 -**ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص 255.

مددا [1] وكذلك قوله تعالى: ولو أنما في الأرض من شجرةٍ أقلام والبحر يمده من بعده سبعةُ أبحرٍ ما نفدتْ كلماتُ اللهِ إن الله عزيز حكيم [2]

يفهم من هذا النص المدعم بالأدلة الشرعية أن اللغة في حد ذاتها بحروفها ذات المصدر الإلهي مطلقة، ويمكنها أن تستوعب أي معنى أو دلالة مهما كانت، لهذا قال ابن العربي عن عالم الحروف بأنه:« أفصح العالم لسانا وأوضحه بيانا»[3] وإذا ورد الحديث عن عجز الإنسان عن التعبير على فكرة ما أو إحساس ما، فذلك العجز يرجع إليه لا إلى اللغة في ذاتها المستقلة عن الأشياء، وعجز الإنسان أيضا لا يرجع إلى حقيقته الجوهرية الإلهية ، لأن الله خلق الإنسان على صورته، وخلق النفس التي أودع فيها أسرارا إلهية كما أودع فيها كل المعاني، يقول ابن العربي:« ...فلا بد أن تكون المعاني كلها مركوزة في النفس، ثم تنكشف مع الآنات، حالا بعد حال»[4] فعالم حروف اللغة في ذاته إذن أكمل منه في علاقته باللسان وبالأشياء.

لم يتوقف الصوفية عند هذا الحد من الإقرار بسعة اللغة واستيعابها لكل المعاني، فاعتبروها قابلة وقادرة على أن تسع الوجود كله، تسع الأسماء الإلهية وتسع قدرة الإله وعزائمه، بل تسع عظمته التي لا يسعها إلا علمه[5]. ومثل هذا الكلام يدحض دون شك الرأي القائل بأن الفلسفة المعاصرة متفردة بالاهتمام باللغة، وتعرف خلافا كالذي بين "نيتشة" القائل بأن اللغة عبارة عن سلسة من الدلالات و الأصوات الصادرة بفعل أعضاء وأدوات تريد تحقيق رغبات أصحابها، فقط، وبين "هيدغر" القائل بأن اللغة هي مسكن الكائن[6]. فالصوفية إذن تعالت أفكارهم عن اللغة عن مجرد التعبير عن حاجات وتحقيقها وتجاوزت فكرة أن تكون مسكنا للكائن إلى عدها مسكنا للوجود بأسره ومسكنا لحقائق وأسماء وصفات إلهية. وبها يمكن للإنسان أن يطلب الكمال. ويبقى

---

1 - سورة الكهف، الآية 109.

2 - سورة لقمان، الآية 27.

3- **ف. م.** ج1، عثمان يحي، ص260.

4 - المصدر نفسه، ج1، ص197.

5 - النفري: **كتاب موقف المواقف**، ضمن نصوص صوفية غير منشورة لشقيق البلخي، ابن عطاء الآدمي، النفري، تحقيق وتقديم: بولس نويا اليسوعي، دار المشرق، بيروت، 1973، ص303.

6- Richard Rorty: Essaies sur Heidegger et autres écrits, traduit par: Jean pierre- cometti, PUF, 1ere Ed, 1985, P07.

الكمال لمن أراد بلوغه ممكنا إذا أحسن استعمال أدوات المعرفة الموصلة إلى ذلك، وعلى رأسها القلب، أما العقل فله مجاله وحدوده التي لا يجب عليه أن يتخطاها.

لقد اعتبر الصوفية الحرف من عالم المعرفة، و مفهوم المعرفة عند كثير منهم أعمق وأدق من مفهوم العلم، لأن المعرفة تتعلق بالله، والصوفي هدفه معرفة الله لا مجرد العلم به، لذلك يردد الصوفية مقولات: "عرفت ربي بربي"، و"من عرف نفسه عرف ربه"[1]... لقد قال النفري (354هـ/965م) وهو الذي يعده البعض[2] امتدادا لمدرسة الحلاج و مقدمة لمدرسة ابن العربي:« العلم لسان الظاهر و المعرفة لسان الباطن، والظاهر حد الصفة والباطن حد القلب»[3] فالحرف عند الصوفية إذن يتعلق بالمعرفة التي أداتها الجوهرية القلب،ولا يقف عند حدود العلم الذي يعتمد أدوات الإدراك الحسي و العقل، فالقلب هو الذي يرسل الحرف مع اللسان حاملا المعرفة بالله و بالمطلق ، يقول النفري:« غرقت الدنيا و الآخرة في الحرف، وغرقت المعرفة في الوقفة، وغرقت الوقفة في الرؤية، ودامت الرؤية لأهلها، فهم سفراء السفراء، وأمراء الأمراء...»[4]ففي نهاية المطاف المعرفة بالله هي مشاهدات القلب وما يعبر به من حروف مؤلفة لعبارات تحمل أسرار تلك المشاهد، وعلى قدر الهمم وقدر الرتبة المدركة يكون التعبير، ولما كانت الهمم والرتب متفاوتة كان التعبير عن المشاهد النورانية متفاوت أيضا، وهنا يرتبط الحرف بالمحدود من جهة الإنسان المعبر لا من جهة حقيقة الحروف ومصدرها الإلهي، لهذا قال النفري:«الحرف حجاب الحرف، والحرف علم الحرف، و الحرف مبلغ الحرف، والحرف نور الحرف...والحرف مطلع

---

1 - كثيرا ما ردد ابن العربي والصوفية هذا النص على أنه حديث نبوي ، ولكن العجلوني وغيره يعلقون على هذا الحديث بأنه ليس بثابت. العجلوني (إسماعيل بن محمد) : **كشف الخفاء ومزيل الإلباس مما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، تحقيق أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط 4، 1985، ج2، ص 343. ويؤكد أحد خصوم ابن العربي عدم ثبات هذا الحديث وينسبه لابن معاذ الرازي.- إبراهيم بن محمد الحلبي: **نعمة الذريعة** في **نصرة الشريعة**، كتاب في الرد على فصوص ابن العربي، تحقيق علي رضا، دار المسير، الرياض، 1998م، ص ص 46، 214.

2 - جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1987، ص622.

3- النفري: **كتاب موقف المواقف**، ص255.

4 - المرجع نفسه، ص 295.

الحرف، والحرف نهاية الحرف...»[1] ما يمكن قراءته في هذا النص للنفري هو الوصل والفصل بين معنى اللغوي للحرف، والذي يعني الحد و الطرف[2] وبين مرمى الصوفي في بلوغ اليقين و المطلق و التعبير عنه. فالذي يشاهده الصوفي "كشفا" حقائق مطلقة من جهة، ثم يعمل على التعبير عما شاهده و بقدراته في وضع الرمز والإشارة وضرب الأمثلة من جهة أخرى، ثم تواجده في ظل ظروفه المكانية والزمانية، من جهة ثالثة، كل ذلك يدفع إلى أن يتداخل المطلق المشاهد مع المحدود بإمكانات المشاهد، فيحدث ثنائية واضحة بين المطلق والمحدود، وهذا ما أراد النفري التعبير عنه عندما قال[3]:

للناطقين لسان   وللسان بيان
وللبيان أوان   وللأوان زمان
وللزمان مكان   وللمكان عيان
وللعيان حدود   وللحدود افتتان

إن رأي النفري هذا في الحرف وفي العلم به يتفق مع رأي ابن العربي في أن الحروف هي أفصح العالم لسانا، ويبقى العيب في سوء مستعملها أو في سوء تلقيها وتعبيرها إلى المعنى الحقيقي الذي تحمله، أو الذي أرسله القلب عن طريق اللسان، على حد وصفه الذي مر معنا، عندما قال:

إن اللسان رسول القلب للبشر   بما قد أودعه الرحمن من درر

أو على حد قوله[4]:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهو ما يبرر خصوصية هذا العلم، فإذا كان علم الباطن خاصا، فإن العلم بالحروف أدق وأكثر خصوصية، و الفائدة المرجوة منه قد تتحول إلى ضرر إذا أسيء

1- النفري: **كتاب موقف المواقف**، ص 305.

2- ابن منظور: **لسان العرب**، تحقيق عبد الله الكبير وغيره، دار المعارف، القاهرة، ج2، ص838، أو مادة "حرف".

3 - النفري: المرجع السابق، ص301

4 - **ف. م.** دار صادر، ج1، ص 106

استعماله، أو ابتعد به عن الجانب الإلهي، أو إذا أراد الاشتغال به من هو ليس أهلا له، وهنا يتحدث ابن العربي عن إمكانية التداخل بين علم الحروف و بين السحر.

2- علم الحروف و السيمياء(السحر)

لقد ربط ابن العربي علم الحروف بالسيمياء[1] وهو بصدد الحديث عن الإنـسان الذي يعتمد على الجن في الحصول على إمكانية التصرف في الطبيعة و تأثير الأسماء و الحروف، حتى أن هذا الربط جاء ليوحي بأن علم الحروف عند ابن العربي مرادف لعلم السيمياء، وهو ما لم نجده في كثير من نصوصه التي يتحـدث فيهـا عـن علـم الحروف باعتباره علما إلهيا لا يدرك على حقيقته إلا كشفا، يقول ابن العربي:«الجـان هم أجهل العالم الطبيعي بالله...غاية الرجل الذي تعتني به أرواح الجن، أن يمنحوه من علم **خواص** النبات، والأحجار، والأسماء، والحروف **وهو علم السيمياء.** فلـم يكتـب منهم إلا العلم الذي ذمته ألسنة الشرائع، ومن ادعى صحبتهم وهو صادق في دعـواه، فاسألوه من مسألة في العلم الإلهي ما تجد عنده من ذلك ذوقا أصلا.»[2]

وفي مجال علم السيمياء، ومن أوجه ربط هذا العلم بعلم الحروف، ومـن ثـم بالسحر وبإمكانية التصرف بالحروف والتأثير بها، نسب لابن العربي نص يتحدث فيه عن الأصل اليوناني للسيمياء، وعن إمكانية تعلم كيفية العمـل بـالحروف، حـروف العربية وهو الأمرالذي يكتسب المرء من خلال معرفة تقسيم حروف "أبجد هوز" على العناصر الأربعة[3]: الماء و الهواء و النار و التراب، وبتعلم عزائم يتلفظ بها و أشكال يرسمها، ليتمكن العالم بالسيمياء من التصرف بها. ومما نسب في هذا المنحـى لابـن العربي قوله:« هو العلم الذي يغالا به أساطين الحكماء و أكـابر اليونـان...اعلـم أن

---

1 - لا يوجد إجماع على ضبط مفهوم علم السيمياء ولا على تحديد العلاقة بينه و بين علم الحروف، ففي الوقت الذي جعلهما ابن العربي مترادفين في المناسبة المذكورة في المتن، فإن صاحب أبجد العلوم عد علـم السيمياء ثامن علوم الطبيعة، قبل: علم الكيمياء و علم الفلاحة و بعد علم الطب وعلم البيطرة والـبيزرة وعلم الفراسة و علم تعبير الرؤيا و علم أحكام النجوم ثم علم السحر فعلم الطلسمات. معرفا إياه بأنه علم دراسة الأجسام المركبة من حيث ما لا يلزمه مزاج.

- القنوجي: **أبجد العلوم**، ج2، ص13.

2 - **ف. م.** عثمان يحي، ج4، ص 233.

3 - سيأتي التفصيل في مسألة الحروف و العناصر الأربعة في العنصر الخاص بطبائع الحروف.

الحروف منها ناري وهوائي و مائي و ترابي. ولكل طبيعة من هذه الحروف عزيمة وأشكال وأملاك[1] ولا يمكن التصرف بهذه الحروف إلا بمعرفة ذلك، ويجب أولا تقديم هذه المعرفة حتى تتصرف في هذه الحروف كما يجب»[2] والذين نسبوا هذا القول لابن العربي ونسبوا له المعرفة بعلم السيمياء نسبوا إليه الجفر[3] أيضا، كالذي ينسب لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه

هذا الربط بين علم الحروف و السيمياء ومن ثم السحر، قد يكون هو المقصود من الرأي الذي ذهب إليه ابن العربي عندما نصح بترك طلب هذا العلم دون عناية إلهية، أو خارج دائرة العلم الإلهي الذي يختص به أهل الباطن، معتبرا إياه علما ممقوتا عقلا وشرعا[4]،ولكن مع ذلك هناك من تحدث عن تعلق علم الحروف بالسيمياء، وعن تعلق هذا الأخير بالسحر، من خلال العمل على التصرف بالحروف و بالأرقام في عالم الطبيعة والحس مع الأخذ بعين الاعتبار حركة الأفلاك وتأثيرها على الأنفس و على الأمزجة. كما عده صاحب "كشف الظنون" من السحر الخيالي حيث قال:« اعلم انه قد يطلق هذا الاسم على ما هو غير الحقيقي من السحر وهو المشهور وحاصله إحداث مثالات خيالية في الجو لا وجود لها في الحس وقد يطلق على إيجاد صورها في الحس... وفي هذا الباب حكايات كثيرة...»[5] ويربط عبد الرحمن بن خلدون أيضا بين

---

1 - هكذا وردت في المخطوط، ومعناها أقرب إلى " أفلاك"

2 - ابن العربي: **مجموعة** في **علم السيمياء، نقل من جفر الشيخ الأكبر**، مكتبة السد، سوريا، مخطوط رقم: **S/N3878**، ورقة 2.

3 - " الجفر" كتاب زعم المؤمنون به أنه يتضمن علم الغيب، وينسب أحيانا لآدم عليه السلام و أحيانا لعلي بن أبي طالب حيث قيل أنه كرم الله وجهه ذكره وهو يخطب على المنبر بالكوفة، كما ينسبه البعض الآخر لجعفر الصادق، وعلى كل حال ارتبط الجفر بالتشيع أكثر منه بمذهب عقدي آخر. وأما المدلول اللغوي لكلمة "جفر" فتعدد أيضا من الماء إلى البئر إلى الجلد إلى ولد المعز، على الموقع على قرية بالبحرين...الخ/

- حاجي خليفة: **كشف الظنون**، ج1، ص577./ القنوجي صديق بن حسن: **أبجد العلوم**،ج2، ص ص 214-215./ وأيضا- ياقوت الحموي: **معجم البلدان**، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج2، 239.

4 - المصدر نفسه، ج3، ص203.

5- حاجي خليفة: **كشف الظنون**، ج02، ص 1020.

السيمياء و السحر من جهة ، وبين السيمياء و علم الحروف وأسـراره[1]، مـن جهـة أخرى، وإليه ينسب صاحب أبجد العلوم قولا مفاده أن علم الحـروف والأسـماء هـو المسمى في عهد ابن خلدون بالسيمياء، وهو من العلوم الحادثة في الملة، اخـتص بـه أهل التصرف من المتصوفة، وظهر بعد الصدر الأول للإسلام عنـد ظهـور غـلاة الصوفية الذين «زعموا أن الكمال الأسمائي مظاهره أرواح الأفـلاك والكواكـب وان طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء فهي سارية في الأكوان وهـو[علـم]... لايوقف على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله تعددت فيه تـأليف البـوني[2] وابـن العربي»[3].

ومثل هذا الكلام عن علاقة ابن العربي بعلم الحروف و ربطه بالسيمياء هو مـا نقرأه في نص مخطوط ينسب لابن العربي، جاء فيه أن علم الحروف عظيم الشأن وهو وسيلة معراج يترقى بها أهل المعاني، أو المحققون من الصوفية، إلى الحق، وهو مـن علم يسمى:"علم الزيارجة"[4]، وهو علم تفك به الرموز ويطلع صاحبه على الغيب، لـه

---

1 - ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون،** دار الجيل، بيروت، ص ص 128، 550.

2 - هو الشيخ أبو العباس أحمد بن علي البوني (توفي سنة 622هـ/1225م)، عالم مـتمكن مـن علـم التصرف بالحروف والأسماء، إلى جانب البسطامي، له كتب مشهورة في علم الحروف منها: "إظهار الرموز وإبداء الكنوز" و "التوسلات الكتابية والتوجيهات العطائية" وغيرها.

- حاجي خليفة: **كشف الظنون،** ج01، ص ص 118، 507.

3 - القنوجي: **أبجد العلوم،** ج02، ص 236.

4 - مزيج من أشكال هندسية، دوائر و مربعات، ا حروف و أعداد، مع اصطلاحات فلكية وأخـرى غريبة تتعلق بالتنجيم والسحر دف إلى معرفة الغيب، وينسب كل من ابن خلدون و حاجي خليفة هـذا العلم لصوفي مغربي هو:أبو العباس أحمد السبتي المتوفى سنة:601 / 1205، وأحيانا إلى غيره، ويعرف ابن خلدون الزايرجة بأ ا صناعة غريبة، يختص ا قليل من الناس الولوعين بإفادة الغيب منها «بعملها المعروف الملغوز فيحرضون بذلك على حل رمزه وكشف غامضة. وصور ا التي يقع العمل عنـدهم فيهـا دائـرة عظيمة في داخلها دوائر متوازية للأفلاك والعناصر والمكونات والروحانيات وغير ذلـك مـن أصـناف الكائنات والعلوم. وكل دائرة مقسومة بأقسام فلكها إما البروج وإما العناصر أو غيرهما، وخطـوط كـل قسم مارة إلى المركز ويسمو ا الأوتار، وعلى كل وتر حروف متتابعة موضوعة...وبين الدوائر أسماء العلوم ومواضع الأكوان، وعلى ظاهر الدوائر جدول متكثر البيوت المتقاطعة طولا وعرضا تشمل علـى خمـسة وخمسين بيتا في العرض ومائة وواحد وثلاثين في الطول...ولا تعلم نسبة تلك الأعـداد في أوضـاعها ولا القسمة التي عينت البيوت العامرة من الخالية...إلا أ ا من قبيل الإلغاز في عدم الوضوح والجلاء».

صلة بحروف العربية الموزعة حسب ابن العربي على العناصر الأربعة بسبعة حروف لكل عنصر، وفي هذا العلم تربط الحروف بمراتبها و بعناصرها بحركات الأفلاك وبمنازل القمر، ليتمكن بها صاحبها من إدراك روابط الأحرف المكونة للأسماء والمطابقة للأشياء، مع القدرة على استحضار المثال أو الصورة الخيالية للشيء والتصرف فيها أو بها، لأنه حسب ابن العربي:

لكل اسم في المثال صورة   تأتيك في عالمها محصورة[1]

كل هذا المزيج بين علم الحروف و الأفلاك و منازل القمر هو الذي يسميه ابن العربي بعلم الزايرجة، و يجعله مرادفا للسيمياء. وعن علم الزايرجة وعلاقته بعلم الحروف قال ابن العربي بأنه:«...عظيم الشأن، معراج أهل الحق و المعاني...علم الحروف النيرات الناطقة على تقاسيم الأصول السابقة من آدم إلى آخر وقت، وذلك هي الحروف المعروفة قديما وحديثا بحروف أبجد، وهي عدد 28 29 حرفا باللام ألف. وأن الحق سبحانه و تعالى أقام الوجود عليها و جعلها مراتب وركبها...و هي أحرف نيرة بما أودع فيها من الأسرار الإلهية ناطقة بلسان حقائقها عن تدبر ونقل عن الحق تعالى...مبدأ هذا الفن الذي نحن بصدده وهو علم الزيارجة تعمير الوقف المربع العددي بالحكمة التي هي جمع الأصول جملة واحدة...ضن[2] بها الجمهور والجماعة في عرفهم إلى قيام الساعة...لأنها بغير شيخ لا تنل.»[3] ومعنى هذا أن هذا العلم أقر به العلماء، مما يعطيه مشروعية، ولكن أخفوه عن العامة، فهو علم شديد الخصوصية، وشأنه أكثر من شأن التصوف في وجوب وجود الشيخ لمن أراد أن يسلكه، بل من دون

- ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، دار القلم، بيروت، ط5، 1984، ص 116.

- حاجي خليفة: **كشف الظنون**، ج2، ص 948. ولترجمة صاحب علم الزايرجة: أبو العباس السبتي، يمكن الرجوع إلى:

- المقري: **نفح الطيب**، ج7، ص ص 66-79 و:- الناصري (أبو العباس): **كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق جعفر الناصري و محمد الناصري، دار الكتاب الدار البيضاء، المغرب، 1977، ج1، ص 261.

1 - ابن العربي: **منظومة كشف الميراث** للشيخ الأكبر، ويليه رسالة في الزيارجة، مكتبة الأسد، سوريا،ورقة 1، مخطوط رقم 16745

2 - بمعنى أخفوها عن العامة، وجعلوها من العلم الخاصة.

3 - المصدر نفسه، ورقة 5.

شيخ لا يبلغ المرء من هذا العلم إلا بعض السيمياء و السحر والعمل الممقوت عقلا وشرعا. وحتى الكتب التي تحتوي على مثل هذا العلم لا يمكن لقارئها، حسب ابن العربي، أن يدرك محتوياتها ولا يقدر على فك رموزها؛ لأن هذا العلم لا ينال مما يدون في الكتب، ثم إن أصحاب الكتب من الصوفية تعمدوا الرموز في كتاباتهم ولا يقدر على فكها إلا من هداه الله لذلك وأخذ بيده شيخ من مصاف كبار المشايخ، لامجرد شيخ مربي، ليبين له كيفية التعامل مع الرموز و الألغاز، ومن لا شيخ له في هذا المجال فلا طاقة له على حل الرموز، يقول ابن العربي ناصحا:« كن موافي يكشف لك السر المصون الخافي، واسعى إلى الأشياخ أهل الرتب العلية. ولا تغتر برموز الكتب. إن الكتب رموزها غوامق لم تكن بغير شيخ توافق...ولازم الشيخ لحل الرمز، لأنهم قد شددوا -[أي الصوفية]- في اللغز»[1]

بالرغم من كل ما أدرك من علاقة بين علم الحروف و علم السيمياء و علم الزايرجة إلا أن ابن العربي حاول أن يبين طبيعةَ التداخل الحاصل في أذهان الناس بين علم الصوفي بهذه العلوم وبين الساحر الذي يحاول أن يتصرف بالحروف في عالم الحس و يحدث بها الأثر[2]، ومن ثم التمييز بين العلم الكشفي المشروع وبين العمل السحري الممقوت أو المحكوم على صاحبه بالكفر؛ ذلك أن الصوفي آتاه الله العلم بأسرار الحروف، ومكنه من التصرف بها، بالعلم الإلهي، بينما الساحر يتحدث عن خواص الحرف الفاعلة لا عن أسراره الإلهية، ولكن العامة من الناس و الجاهلين

1- المصدر السابق، ورقة 7-8.

2 - لقد أسهب الأستاذ "محمد بن بريكة" في حديثه عن التصرف بالحروف من خلال الأوفاق وضع لذلك جداول تجمع بين الحرف والعدد والفلك والشكل الهندسي وحتى اختلاف الأوقات من ساعة لأخرى، مشيرا إلى أنه تصرف صوفي وهبي يختلف عن تصرف أهل الطلمسات الذين يكسبون هذا النوع من العلم ويتريضون له. وقد استند في كل هذا على نصوص للبوني وابن خلدون وحتى رونيه غينون، ويبدو من نص الأستاذ، ومن معرفتي الشخصية به أنه ممن لهم صلة خاصة ذا النوع من العلوم التي أشار إلى أن الكثير يعدو ا غير معقولة.

- محمد بن بريكة: **مشكلة المصطلح والمنهج** في **التصوف الإسلامي** (من السيميولوجي إلى الابستيمولوجي)، إشراف الأستاذ عبد الرزاق قسوم، أطروحة دكتوراه دولة، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر، 2003/2004، ص ص 151-159.

بحقيقة الكشف في عالم الحروف يعدون ما يتحدث عنه الصوفي من أسرار هو نفسه الأمر الذي يمارسه الساحر، فيحكمون عليهما بالكفر معا، لقصر نظرهم على إدراك حقيقة ما يبوح به الصوفي، يقول ابن العربي عن أسرار الحرف:«فكلامنا على أسراره... لا على خواصه، فإن الكلام على خواص الأشياء يؤدي إلى تهمة صاحبه وإلى تكذيبه في أكثر الأوقات. أما تهمته في دينه فهو أن يكون من أهل الكشف...فيلحق بأهل السحر والزندقة وربما يكفر، فهو يتكلم على الأسرار التي أودعها الله في موجوداته وجعلها أمناء عليها. والناس ينسبونه إلى أن يقول بنسبة الأفعال إليها فيكفرونه بذلك، فيأثمون عند الله حيث لم يوفوا من النظر في حقنا ما يجب عليهم.»[1]

ولكن هذا لا يمنع من أن الصوفي، حسب ابن العربي، من حيث هو عالم بسر الحرف من التصرف به في حدود و ضوابط معينة، فهو عالم بالخواص من حيث علمه بالأسرار وله القدرة على التصرف، لكن لا من حيث هو ساحر. ولتجنب الوقوع في الفهم الخاطئ والتكفير يؤثر ابن عربي، بل يوجب عدم البوح بأسرار علم الحروف لكل الناس، ومن جملة ما قاله في هذا الشأن:«...فالسكوت عن العلوم العملية بأهل طريقتنا أولى من كل وجه، بل هو حرام عليهم بسطها بحيث يدركها الخاص والعام فيستعينون بها المفسدون على فسادهم.»[2] ومن هنا يكون التداخل بين علم الحروف لدى الصوفي وعلم السيمياء أو السحر، من حيث أسرار و خواص علم الحروف، ومن حيث إذاعة السر وسوء استغلاله.

ولعل هذا التداخل المشار إليه هو ما جعل البعض يتحدث عن أعلام الصوفية المدرجة أسماؤهم في قائمة العارفين بعلم السيمياء إلى جانب ابن العربي مثل: "البسطامي"[3] (188هـ/804م-261هـ/875م) و"البوني" و"ابن سينا" و"السهروردي" المقتول[1](549هـ/1154م-587هـ/1191م) وغيرهم.

---

1 - ابن العربي: **كتاب الميم و الواو و النون**، ص07.

2 - المصدر السابق، ص08.

3 - هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان، لقب بشيخ الصوفية، من أشهر شطحاته قوله:« سبحاني ما أعظم شأني» جاء في دائرة المعارف الإسلامية أنه أول من قال بمذهب الفناء، ويعرف أتباعه بالطيفورية أو البسطامية

نخاص في الأخير إلى القول بأن علم الحروف في نظر ابن العربي هـو علـم عزيز شريف، استمد عزته و شرفه من عزة و شرف العلم الإلهي المطلق، وهو مـن علوم الباطن التي يختص بها فئة من أهل الحق والمعاني، ليس متأتيا لكل المتـصوفة، فما بالك بالعامة، كما أنه علم يسعد به أهله من أنبياء وأولياء، وقد يشقى به من طلبـه خارج دائرة العلم الإلهي، ويهتم هذا العلم بعوالم الحروف و بعلاقتها بالله و بـالوجود ومراتبه، كما يهتم بخواص الحروف ومراتبها، بمخارجها وبخواصها، بعلاقتها بعـالم الشهادة و بعالم الغيب، بالمادة و بالروح، بتركيبها للألفاظ و تأليفها للأسماء ومن ثـم للغة، إلى غير ذلك من المسائل العديدة التي وصفت بأنه لا حصر لها، ويعتمد في هذا العلم المنهج الكشفي بالأساس من حيث أنه جزء من علم الباطن، ولكن هذا لا يعني أن صاحب هذا العلم في غنى عن مناهج العلوم المختلفة، فقد يعتمد مناهج مختلفة بتداخل موضوعات العلوم المختلفة مع هذا العلم، فعلم الحروف – كما رأينا- له علاقة بعلـوم الإلهيات والطبيعيات و الرياضيات.

وعلى العموم يتفق إلى حد ما مفهوم ابن العربي لعلم الحروف مـع مـا أورده حاجي خليفة من تعريف لهذا العلـم علـى لـسان " داود الأنطـاكي"[2](تـوفي سـنة 1008هـ/1599م)، حيث قال: « هو علم باحث عن خواص الحروف إفرادا وتركيبـا وموضوعه الحروف الهجائية ومادته الأوفاق والتراكيب وصورته تقسيمها كما وكيفـا وتأليف الأقسام والعزائم وما ينتج منها وفاعله المتصرف وغايته التصرف على وجـه

- القشيري: **الرسالة القشيرية** في علم التصوف، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ص 13، 14. وكذلك:
- ابن حجر العسقلاني:**لسان الميزان**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيـع، ج3، ص214. وكـذلك:- **دائرة المعارف الإسلامية**: نقلها إلى العربية: محمد ثابت الفندي وآخرون، انتـشارات جهـان، تـران، بودرحمبرى، مجلد3، ص331.

1 - هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب شهاب الدين السهروردي الحكيم المقتـول بحلـب، تروى عنه حكايات غريبة كثيرة. - ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج06، ص ص 273، 268

2- عالم ضرير له مؤلفات في الطب، وشروحات لمؤلفات كثيرة، له:" استقصاء العلل ومشافي الأمـراض والعلل"وله:" الـ هة المبهجة.."وله أيضا: شرح على القصيدة العينية لابن سينا./- حاجي خليفة: **كـشف الظنون**، ج01، ص80، ج2، ص1341

يحصل به المطلوب إيقاعا وانتزاعا ومرتبته بعد الروحانيات والفلك»[1] يمكن القول إن هذا التعريف يختصر ، إلى حد ما تعريف ابن العربي، مع التحفظ في مسألة التصرف، لأن ابن العربي له موقف خاص منها، سيأتي الحديث عنه لاحقا،وكـذا فـي تحديـد مرتبته. فاللغة عند ابن العربي إذن هي علم يحصله أهل الباطن أكثـر مـن غيـرهم لرمزيته ولعزته وللجانب الإلهي فيه، وهو الجانب الذي جعل للغة عنـد ابـن عربـي بحروفها مكانة خاصة في الوجود ككل، مكانة الإنسان، وربما أكثر، وهذا ما دفعه إلى الحديث عن عالم اللغة، بل عوالم مضاهية لأقسام العالم المعروفة لدى صوفية وفلاسفة الإسلام. فما هو عالم الحروف وما هي أقسامه عند ابن العربي؟

ثانيا- عالم الحروف:

لقد ذهب ابن العربي إلى أن عالم الحروف كعالم الإنسان، مخاطب، مكلف، وفيه الرسل[2]، وكما أن عالم الإنسان متنوع ومتعدد، جامع لخصائص العـالم فكـان عالمـا أصغرا، وبه السر الإلهي وهو الصورة المختصرة للحضرة الإلهية، اجتمعـت لديـه الكثافة واللطافة، الغيب و الشهادة وما بينهما من عوالم للبرازخ، فكذلك اللغة بحروفها هي أقسام وعوالم للغيب و الشهادة، ولما بينهما، يقول ابن العربي:«فمن ذلـك قولنـا: حرف كذا، باسمه كما سقته، هو من عالم الغيب، فاعلم أن العالم، على بعض تقاسيمه، على قسمين بالنظر إلى حقيقة ما، معلومة عندنا. قسم يسمى عالم الغيب، وهو كل مـا غاب عن الحس، ولم تجر العادة بأن يدرك بالحس...و القسم الآخر يسمى عالم الشهادة و القهر. وهو كل عالَم من عالَمي الحـروف، جـرت العـادة عنـدهم أن يـدركوه بحواسهم.»[3] ويتمكن البعض من أهل الكشف، حسب ابن العربي، مـن إدراك حقـائق عالم الحروف وإدراك خصائصها، بل وأسمائها التي لا يعرفها سـواهم. ومـن هـذه الحقائق التي يتحدث عنها ابن العربي ما لعالم الحروف من أقسام ضمن عالمي الغيب و الشهادة وما يتوسطهما من عوالم.

---

1 - حاجي خليفة في كتابه: **كشف الظنون**، ج01، ص650. ويورد النص نفسه: القنـوجي في أبجـد **العلوم**، ج02، ص236.

2 - **ف. م.** عثمان، ج 1، ص260.

3 - المصدر نفسه ج 1، ص ص 341-342.

1- أقسام عالم الحروف:

لعالم الحروف ،حسب ابن العربي، أقسام كأقسام العالم المعروفة لدى الصوفية، مع اختلافهم أحيانا في تسمية بعض العوالم، وهو ما يشير إليه ابن العربي فيذكر مثلا أن عالم العظمة عنده هو المسمى عالم الجبروت عند "**أبي طالب المكي**"[1]، وهو «عالم الأسماء و الصفات الإلهية»[2]. وهذه الأقسام المبينة على الجدول الذي سيأتي، تتدرج من عالم المطلق إلى المحدود، أو من العالم المجرد إلى عالم الحس، لذلك يحصر الحروف في كل قسم بحسب مخارجها[3] المشتركة أو المتقاربة، متدرجة من الجوف إلى الشفتين في أقسام أربعة رئيسة، وتشترك حروف مختلفة فيما يتوسط ذلك من برازخ هي عوالم برزخية ثلاثة، وهي جميعا عوالم وأقسام لعالم الحروف كما في العالم. وبهذا يكون ابن العربي قد أكسب اللغة بعالم حروفها ومخارجها وصفاتها وما يتعلق بها من علم الأصوات و الصوتيات دلالة صوفية واضحة، تتجلى في تقسيمه لعالم الحروف.

أول هذه الأقسام هو __عالم العظمة__ الذي يختص بحرفي:« الهمزة و الهاء»[4]، لما لهذين الحرفين من رمزية التجريد بحكم مخرجهما الباطني، ذلك لأن ابن العربي في تصنيفه للعالم يميز بين اللطيف و الكثيف ويتحدث عما يتوسطهما بما يجمع في عالم الوجود بين الكثافة و اللطافة، أو ما يرقى في عالم المعرفة من المحسوس إلى المجرد و ما ينزل من عالم المعاني في قوالب حسية، فكذلك عالم الحروف يتدرج في

---

1 - هو أبو طالب محمد بن علي بن عطية الحارثي، صاحب كتاب قوت القلوب، من أهل الجبل سكن مكة فنسب إليها، عرف بزهده الشديد و بمجاهداته و بروايته الحديث النبوي الشريف، هجره الناس ببغداد لبعض مقولاته، توفي بتاريخ 6 جمادى الثانية سنة 385 هـ الموافق لـ: 7 جويلية سنة 995م/ ابن عماد: **شذرات الذهب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص121

2 - المناوي، محمد عبد الرؤوف: **التوقيف على مهمات التعاريف**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1410هـ، ص 230.

3 - العلم بمخارج الحروف هو من علوم اللغة أو من العلوم المتعلقة بالألفاظ، وهنا يبدو بوضوح جمع ابن العربي بين ما تعلمه من علوم اللغة والسمو بها بأبعاد صوفية يعطيها الطابع الإلهي ليس المقصود منه التقديس بقدر ما هو بحث عن المطلق في مجال اللغة، ويمهد لإمكانية بلوغ الإنسان ذلك المطلق.

4- **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص260.

أقسامه من العالم المجرد التام الخارج من أعماق النفس إلى المحسوس الخارج **من الشفتين** . وبالنظر إلى تصور ابن العربي لرمزية الهمزة والألف من جهة و رمزية الهاء من جهة أخرى -كما سيأتي لاحقا- ندرك سر وضع هذين الحرفين ضمن عالم العظمة؛ العالم المجرد والعالم المطلق، وباختصار شديد هو العالم الإلهي، عالم "الهو".

ثم يليه "**العالم الأعلى**" أو "**عالم الملكوت**" و هو مرادف عند ابن العربي لـ"عالم الغيب" ومرادف أيضا لعالم الأمر الذي« وجد عن الحق من غير سبب...» [1] ويتألف في عالم الحروف من: «الحاء و الخاء و العين و الغين»[2] وواضح أنها مشتركة في مخارجها أيضا، فكلها حروف حلقية، ولا ينقصها إلا حرف الهاء الذي أدرجه في القسم الأول لما ذكر سابقا وكذا للينه ولإحساس الناطق به أنه يخرج من أعمق نقطة في الجوف مقارنة بباقي الحروف، كما أنه من الحروف المهموسة ، وتتوزع أحرف عالم الملكوت بين المهموس: "الحاء" و "الخاء"، والمجهور: "العين" و"الغين"، مع الإشارة إلى أن "الخاء" حرف حلقي يصنف في المهموس و في المجهور[3].

وبعد عالمين موغلين في اللطافة و الغيب يأتي **عالم الجبروت** من الحروف، الذي يشمل أكثر من نصف عدد الحروف، ويمثل عالم الحروف البرزخي، لكونه يتوسط عالمها الغيبي وعالمها الحسي، ويجمع بين اللطافة و الكثافة، فهو« فوق عالم الأجساد و تحت عالم الملكوت»[4]؛ بمعنى يقف بين عالمي الحروف: الأعلى والأسفل، وبعبارة أكبرية هو " البرزخ" الجامع بين صفتي الوجود و العدم، فهو: "الأعيان الثابتة"[5] بالنسبة لعالم الحروف، كما أنه عالم الأسماء و الصفات الإلهية[6]، التي طلبت

---

1 - ابن العربي: **كتاب اصطلاح الصوفية**، ص ص15، 16.

2 - **ف م** . ج1، ص 260. بالرجوع إلى لسان العرب أو أي معجم لغوي آخر في مواد هذه الحروف يثبت المخرج الحلقي لهذه الحروف.

3 - ابن منظور: **لسان العرب**: حروف: "الحاء"، "العين"، "الغين"، و "الهاء".

4 - حسن الشرقاوي: **معجم ألفاظ الصوفية**، مؤسسة مختار للنشر و التوزيع، القاهرة، ط1، 1987، ص105.

5 - المناوي: **التعاريف**، ص 120.

6 - القاشاني، عبد الرزاق: **اصطلاحات الصوفية**، تحقيق: إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص106.

أن تعرف فصدر الأمر الإلهي الذي امتثلت له الأشياء في حال عدمها. هذه الحروف هي:« التاء، الثاء، الجيم، الدال، الذال، الراء، الزاي، الظاء، الكاف، اللام، النون، الصاد، القاف، السين، الشين، الياء الصحيحة.»[1]

ما يميز هذه الحروف هو طابعها البرزخي الجامع، مع ملاحظة أنها تشترك في مخارجها وجميعها لسانية، فالفم هو حيز مخرجها، حيث منها "النطعية"[2] كحرف "التاء"، و اللثوية كحرف "الثاء"وفيها ما مخرجها بين كعدة اللسان و بين اللهاة في أقصى الفم، كحروف: "الجيم"، "القاف"و "الكاف". وفيها ما هو من أقصى اللسان كحرف "القاف"، وفيها ماهو من وسط اللسان أو شجره كحرفي "الجيم" و "الياء" غير المدية، وفيها ماهو من حافة اللسان كحرف "اللام".

ثم يلي هذا العالم من الحروف: **العالم الأسفل**، أو **عالم الملك و الشهادة**، وهو عالم الخلق، أو ما وجد عن الحق بسبب. ويخصه بحروف:« الباء، الميم، الواو الصحيحة»[3]. فالحرف الأول و الثاني من مخرج واحد، هو أول مخرجي الشفتين، وأدرج ابن العربي معهما حرف الواو لأنه في علم مخارج الحروف يعد حرف الواو غير المدية من حروف الشفتين، بينما الواو المدية والتي تكون ساكنة و مضموم ما قبلها فهي من حروف المد ومخرجها الخلاء والهواء داخل الفم، وتسمى إلى جانب الألف و الياء بالحروف الجوفية و حروف المد الثلاثة. فالحروف الثلاثة المشكلة لعالم الملك و الشهادة إذن مخرجها واحد بالمعنى المذكور.

أما عد هذه الحروف من عالم الملك و الشهادة في عالم الحروف، المقابل لعالم الملك و الشهادة المعروف، أو العالم الأسفل، فلأنه من حيث مخارج الحروف ومن حيث تسلسلها من العمق نحو الخارج فلقد بلغنا مع هذه الحروف حد الشفتين بما يعني عند ابن العربي الابتعاد عن التجريد الباطني وبلوغ الحس الظاهري، كما أن رسم هذه الحروف له دلالة رمزية على أنه من عالم الشهادة، كما سيأتي الحديث عنه لاحقا.

وبعد عالم الملك و الشهادة في عالم الحروف يصل بنا ابن العربي إلى عوالم الامتزاج، حيث إن كل عالم هو مزج بين عالمين، وأول هذه العوالم: «**العالم الممتزج**

---

1 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص261.

2 - النطع: موقع اللسان في الحنك، أو ما ظهر من غار الفم الأعلى/- **لسان العرب**، مادة:نطع.

3 - **ف م**، ج1، ص261.

بين عالم الشهادة و العالم الوسط»[1] ويتألف هذا العالم من حرف واحد هـو: حـرف" الفاء" وهو الحرف الذي من حيث مخرجه يلي مباشرة حروف العالم السابق، بما يعني أن التسلسل مستمر نحو الظاهر، أو نحو الشفتين.

ثم يلي هذا العالم، **<u>عالم الامتزاج الأول</u>**، وهو امتزاج بين « عـالم الجبـروت الوسط، وبين عالم الملكوت»[2] ويتمثل في حرفي: "الكاف" و "القاف"، وهما من حروف اللسان من حيث المخارج، وتسبيقه لحرف "الكاف" عن" القاف" دليل على العودة إلـى الباطن، ذلك لأن حرف "الكاف" مخرجه أقصى اللسان، بعد مخرج القاف قليلا. و يضم إليهما حروف:"الطاء" و"الظاء " و "الصاد " و"الضاد" بحجة أنها تمازجها فـي الـصفة الروحانية، وعند ملاحظة هذه الحروف من حيث مخارجها ندرك عودة في التدرج من الظاهر نحو الباطن أو من مخارج الشفتين إلى مخارج اللسان، فجميع هذه الحـروف مخرجها اللسان. كما أنها برزخية لتواجدها في أكثر من عالم.

وأما **<u>عالم الامتزاج الثاني</u>** فهو امتزاج«بين عالم الجبروت الأعظم وبين عـالم الملكوت»[3] ويتمثل في حرف" الحاء" والطابع التوسطي- البرزخي- لهذا الحرف يكمن في تشكيله لهذا العالم و لتواجده مع غيره في العالم الأعلى، كما يكمن أيـضا فـي أن مخرجه وسط الحلق، ويتوسط حروف أقصى الحلق "الهاء" و"الهمزة" و أدنى الحلـق " الغين"و"الخاء". وحرف الحاء هنا يؤكد أيضا الملاحظة السابقة وهـي العـودة نحـو التجريد و نحو الباطن حيث عالم الغيب.

وآخر عالم للحروف عند ابن العربي هو **<u>«العالم الذي يـشبه العـالم منـا»[4]</u>** ويتمثل في حروف العلة:"الألف" و"الياء" و الواو"، كلها حروف جوفية المخرج، ويبدو هذا العالم وكأنه امتداد لعوالم أخر بحكم طبيعة الحروف التي أوردهـا هنـا وهـي حروف المد، بل هو في نظر ابن العربي أكمل هذه العوالم، لأن هذه الحروف الثلاثـة أقرب شبه بالنفس الرحماني، بل هي النفس الرحماني ذاته، الأصل في كـل حـرف، يقول ابن العربي عن هذه الحروف وعالمها:«لتعلم أن أقرب شبه بالنفس بل هو عـين

---

1 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1 ص 261 .

2 - المصدر نفسه، ج1، ص261.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص261.

4 - المصدر نفسه، ص261.

النفس، حروف العلة وهو الألف والواو المضموم ما قبلها، والياء المكسور ما قبلهـا، وليست هذه الثلاثة الحروف من الحروف الصحاح المحققة في الحرفية، هي أجل مـن ذلك، وإطلاق الحرف عليها بطريق المجاز»[1] بينما الياء و الواو الصحيحتين، غيـر المديتين، فقد وردتا في عالم الجبروت، وفي العالم الأسفل من أقسام عـالم الحـروف حسب ابن العربي.

إن هذا التعدد والتنوع في عالم الحروف عند ابن العربي، يمكن إرجاعه إلـى أول الأعداد بالمفهوم الفيثاغوري، ومن ثمة العودة به إلى المسألة الأساسية في الفلسفة، وهي ثنائية الفكر و الوجود، أو المادة و الروح، أو الحس و الغيـب، وعليـه يمكـن اختزال هذه العوالم إلى عالمين أساسين هما عالم الغيب و عالم الحس. لهذا قال ابـن العربي:«...فاعلم أن العالم...على قسمين بالنظر إلى حقيقة مـا...قـد يـسمى عـالم الغيب...وهو من الحروف: الغين و الصاد والكاف والخاء المعجمة و التاء، باثنين من فوق، والفاء و الشين والهاء و الثاء، بالثلاث والحاء...والقسم الآخـر، يـسمى عـالم الشهادة والقهر...وهو ما بقي من الحروف»[2]

الملاحظ على الحروف المشكلة لعالم الغيب عند ابن العربـي أنهـا متعـددة المخارج فهي تشمل أهم مخارج الحروف من الجوف إلى الحلق فاللـسان فالـشفتين، ولكنها تشترك في أنها جميعا من الحروف المهموسة ما عدا غياب حرف واحد منهـا هو حرف " السين" والذي استبدل بحرف مجهور واحد هو "الغين". كما إن هذا التقسيم الثنائي لعالم اللغة عند ابن العربي لا يعني تعارضا مع التقسيم المذكور آنفـا، وإنمـا بالنظر إلى الطبيعة التوسطية لجل العوالم فهي تنتهي إلى أحد العالمين، إما غيبية وإما حسية، بالضبط كما هو الحال في خصائص الحروف، إذ منها ما هو مهموس قد يرمز إلى اللطيف و الغيبي، ومنها ما هو مجهور قد يرمز إلى الكثيف و إلى الحسي.

في قراءة لأقسام عالم الحروف في فلسفة ابن العربي، ومن خـلال الجـدول الموضوع لذلك، و بعد وضع تلك الأقسام في الصياغة العددية:

1، 2، 3، 4، (4، 3)، (3، 2)، (2، 1) ،8

---

1 - **ف. م.** دار صادر، ج2، ص 395.

2 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص ص 341-342.

يمكن استخلاص الآتي:

1- ثلاث عوالم أساسية هي عالمان ووسط أكبر، ثم بـاقي العـوالم وسطية برزخية تجمع بين عالمين. تتسلسل هذه العوالم الوسطية من أسفل إلى أعلى، أي من الجمع بين الرابع و الثالـث، ثـم الثالـث والثاني، ثم الثاني والأول، أي العودة في نهاية المطاف إلى العـالم الأول فتكمل الدائرة.

2- تتسلسل الحروف و عوالمها من الغيب إلى الحس، ثم العـودة من الحس إلى الغيب من خلال العـوالم الممتزجـة أو البرزخيـة، لتتشكل قي نهاية المطاف دائرة تنطلـق مـن اللطيـف المجـرد، المهموس (من الجوف) فتصل إلى الكثيف المحـسوس، المجهـور (الشفتين)، ثم العودة نحو المجرد مرة أخرى.

3- هذا التسلسل لعالم الحروف من اللطيف إلى الكثيف ثم العكـس، دفع بابن العربي إلى اختزال عوالم الحروف في ثنائيـة اللطيـف والكثيف، فجعلها عالمين: عالم الغيب وعالم الحس.

إن انتهاء كل التعدد إلى ثنائية اللطيف و الكثيف، الغيبـي و الحـس، الظـاهر والباطن، الروح و الجسد، والمتكرر مرارا عند ابن العربي هـو الأمـر الـذي أراد الغزالي تحديده بثنائيات تقرأ من أوجه مختلفة، تنته إلى ما يعـرف عنـد الفلاسـفة بالمسألة الأساسية في الفلسفة وهي ثنائية الفكر و الوجود، المادة و الصورة... يقـول الغزالي:«اعلم أن العالم عالمان روحاني وجسماني، وإن شئت قلت حسي وعقلي، وإن شئت قلت علوي وسفلي، والكل متقارب، وإنما يختلـف بـاختلاف العبـارات، فـإذا اعتبرتهما في أنفسهما قلت جسماني وروحاني، وإن اعتبرتهما بإضافة أحـدهما إلـى الآخر قلت علوي و سفلي، وربما سميت أحدهما عالم الملك والشهادة، والآخر عـالم الغيب و الملكوت، ومن ينظر إلى الحقائق من الألفاظ ربما يتحير من كثرتها ويتخيـل كثرة المعاني...»[1] مع الإشارة إلى أنها كانت عند ابن العربي أكثر وضـوحا وأكثـر تشابكا بما يعني الجمع بينها يمكن من الحديث عن الكمال، ويضاف إلى ذلك تجـاوز

1 - الغزالي، أبو حامد: **مشكاة الأنوار**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406/1986، ص25.

ابن العربي لأستاذه وقدوته في فكرة الثنائيات بالبرزخ ذلك الأمر الفاصل الواصل، الموجود و المعدوم والمتمثل في الخيال بعوالمه المختلفة، ولو أن فكرة الخيال ووسطيته كانت مطروحة عند الغزالي إلا أنها أبسط بكثير مما طرحه ابن العربي، ثم إنها عند هذا الأخير شملت كل شيء بما في ذلك عالم الحروف.

ومع عالم الحروف يعود مرة أخرى إلى التقسيم الثلاثي: غيب و حس ووسط بينهما وذلك بالنظر إلى الحضرة الإلهية ذات الثلاث مراتب:«باطن وظاهر ووسط» بالضبط كمخارج الحروف التي تختصر في ثلاثة أقسام أساسية هي:« قسم أقصى... يسمى حروف الحلق، وهو على طبقات. والأقصى الثاني و هو حروف الشفتين، وما بينهما حروف الوسط»[1].

إن المراد من هذا التقسيم الأخير هو تحديد العلاقة بين البرزخ، المقصود به العماء[2]، أوالنفَس الذي تصدر منه الحروف في مقاطعها، وبين الوجود باعتباره مكون من أشياء هي كلمات إلهية، وبين الوجود و الأسماء الإلهية باعتبار العالم هو تجسيد لها، ثم علاقة كل هذا بالإنسان باعتباره صورة مختصرة عن الحضرة الإلهية، أوعالم أصغر. فما العلاقة بالضبط بين الحروف و الوجود و الأسماء الإلهية؟ وأين موقع الإنسان منها في رأي ابن العربي؟

---

1 - **ف. م.** صادر ج2، ص 391.

2 - العماء في اللغة هو السحاب المرتفع و الكثيف، وقيل هو شبه الدخان يركب رؤوس الجبال

- ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ج15، ص99، ولمعرفة موقف ابن العربي من العماء وعده خيالا مطلقا يمكن الرجوع إلى: ساعد خميسي: نظرية المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص102.

جدول رقم 2

جدول لأقسام عالم الحروف الأساسية و البرزخية[1]

.1	عالم العظمة	عالم الجبروت عنــد أبي طالــب المكي	الهاء، الهمزة،
.2	عالم الأعلى	عالم الملكوت	الحاء، الخاء، العين، الغين
.3	عالم الجبروت	العالم الأوسط أو "الوسط"(اصطلاح الصوفية،ص16)	التاء، الثاء، الجيم،الدال، الذال، الراء، الزاي، الظاء، الكــاف، اللام، النون، الصاد، القــاف، السين، الشين، الياء الصحيحة.
.4	العالم الأسفل	عــالم الملــك والشهادة	الباء، الميم، الواو الصحيحة.
.5	العالم الممتزج	بين 4 و 3، عالم الشهادة وعــالم الوسط، الجبروت	الفاء
.6	عالم الامتزاج.أ	بين 3 و 2، بــين عالم الجــبروت الوسط وعــالم الملكوت	الكاف، القاف/ الطاء، الظاء، الصاد، الضاد.
.7	عــ ـ ـــالم الامتزاج.ب	2، 1 ببين عالم الجبروت وعــالم العظمة	الحاء.
.8	العالم الــذي يشبه العالم منا	لا يتــ ـ ـصفون بالــ ـدخول ولا بالخروج عنا	الألف، الياء، الواو، المعتلتان

1 - وضع هذا الجدول انطلاقا من نصوص لابن العربي في **ف م** . عثمان يحي، ج1، ص ص 260-261.

جدول رقم 3

جدول مخارج الحروف[1]

المخارج	أنواعها	الأحرف	ملاحظة
الجوف	مخرج واحد الأحرف الهوائية، حروف المد	- **الألف** - **الواو** - **الياء**	ولا تكون إلا ساكنة الساكنة المضموم ما قبلها الساكنة المكسور ما قبلها
الحلق	1-أقصى الحلق	- **الهمزة** - **الهاء**	
	2- وسط الحلق	- **العين** - **الحاء**	
	3- أدنى الحلق	- **الغين** - **الخاء**	
اللسان	ا) – المخارج من طرف اللسان		
	1- طرف اللسان مع لثة الأسنان العليا، أو بين اللسان وبيمن مـا فويق الثنايا.	- **النون**	
	2- طرف اللسان مع شئ مـن ظهره مع لثة الأسنان العليا	- **الراء**	
	3- طرف اللسان مع أصول الثنايا العليا	- **التاء** - **الطاء** - **الدال**	
	4- طرف اللسان مـع أطـراف الثنايا العليا مع إخراج اللسان إلى	- **الثاء** - **الذال**	

1 - تم وضع هذا الجدول انطلاقا من نصوص لابن جني، في كتابه: سر صناعة الإعراب، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط1، 1405هـ/ 1985م، ج1، ص ص 46-48. ومن نص وقصيدة شعرية من موقع بشبكة الانترنت عنوانه:

http://www.htmuslmweb.net©2003-2004

	الخارج قليلا	- **الظاء**	
	5- طرف اللسان مع ما فـوق الثنايا السفلى مع إبقاء فرجة يسيرة	- **السين** - **الصاد** - **الزاي**	
	II) المخارج من غـير طـرف اللسان		
	1- أقصى اللسان مع ما يحاذيـه من الحنك العلوي	- **القاف**	
	2- أقصى اللسان بعـد مخـرج القاف قليلاً مع ما يحاذيـه مـن الحنك العلوي	- **الكاف**	
	3- وسط اللسان أو شجر اللسان مع ما يحاذيه من الحنك العلوي	- **الشين** - **الجيم** - **الياء**	الياء غير المدية
	4- إحدى حافتي اللسان الـيمنى واليسرى مع مـا يحاذيـه مـن الأضراس العليا	- **الضاد**	
	5- إحدى حافتي اللسان إلى جهة طرفه مع ما يحاذيها من لثة الأسنان العليا	- **اللام**	
الشفتان	1- ما بين الشفتين بانطباقهمـا بانفراجهما مع ضم شديد	- **الميم - الباء** - **الواو**	بانفراجهما مع ضم شديد الواو غير المدية
	2-باطن الشفة السفلى مع الثنايا العليا.	- **الفاء**	
الخيشوم	مخرج واحد الفتحة المتصلة من أعلى الأنف إلى داخل الفم		**(صوت الغنة).**
ا موع	ستة عشر مخرجا (16)+ مخـرج صوت الغنة		

2- عالم الحروف بين الأسماء الإلهية والوجود:

أ- تسلسل الموجودات و الحروف من الباطن إلى الظاهر:

لقد سبق أن رأينا مع ابن العربي أن اللغة هي كلمات، صادرة عن حـروف، صادرة بدورها عن هواء، صادر عن النفس الرحماني، ومن هنا كان مصدرها الإلهي، والذي يحدده ابن عربي فيما يتوسط الحضرة الإلهية بين الظاهر و الباطن، ويحدده في كلمة البرزخ أو العماء، بالضبط كما يتوسط الخيال العقـل و الحـس فـي الحـضرة الإنسانية المختصرة عن الحضرة الإلهيـة، فالعمـاء بعبـارة أخـرى هـو الخيـال المطلق،حيث كان الله قبل أن يخلق الكون[1]، يقول ابن العربي:«فلما عرفنا الله أنه باطن

1 - يستند ابن العربي هنا على الحديث النبوي الشريف والمشار إليه في النص الوارد في المتن، وهو حديث صحيح أخرجه كل من الترمذي وابن حبان و أحمد وابن ماجة، كما أورده المفسرون مثل: ابـن كـثير والسيوطي والطبري. وهو مروي عن ابن رزين الذي سأل الرسول صلى الله عليـه وسـلم قـائلا لـه: « أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء»
- الترمذي، محمد بن عيسى: **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، تحقيق أحمد محمد شـاكر وآخـرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، باب ومن سورة هود، حديث رقم 3109،ج5، ص288.
- الطبري، محمد بن جرير: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكـر، بـيروت، 1405، ج12، ص04. إن استناد ابن العربي هنا على الحديث النبوي دون القرآن لأنه في محتويات الخطاب القرآني لا نقرأ نصا واضحا يفصل في مسألة الخلق، لهذا تبقى بعض الأحاديث النبوية هي الملجأ لجل من بحث في مـسألة الخلق الإلهي أول مرة، ومن تمعن في القرآن من الدارسين توصل إلى أنه ومن خلال نظـرة كليـة شـاملة لنصوص القرآن يستخلص فيها دلالة على أن الصنع كان من مادة أولية هي الماء – حسام الدين الألوسي : **الزمان** في **الفكر الديني والفلسفي القديم**، المؤسسة العربيـة للدراسـات و النـشر، بـيروت، 1980، ص33.ومما استدل به الألوسي من القرآن الكريم قوله تعالى: وهو الذِي خلَق السماواتِ والْأَرض فِـي سِتةِ أَيامٍ وكَانَ عرشه علَى الْماءِ... سورة هود، الآية 7. والملاحظ أن القول بالخلق "المـائي" تداولتـه نصوص دينية مختلفة سماوية ووثنية، فلا تخلو العقائد القديمة، كالمصرية و البابلية من الحديث عن الحـديث عن الماء كأول الموجودات أو كمادة خلقت منها الموجودات، ذلك لأن الخلق قد يكون كليا فيشمل الماء و الأرض والجبال، وقد يكون جزئيا يحدد صيرورة وتكوين باقي الكائنات النوعية سواء منها الجامـدة أو الحية. يمكن في السياق نفسه مراجعة: R.Arneldez: E.I,IIV.p1016.

وظاهر وله نفس و كلمة وكلمات، نظرنا ما ظهر من ذلك...فقلنا عـين الـنفس هـو العماء.»[1]

ومن هنا كان ظهور الموجودات تجسيدا للصفات و الأسماء الإلهية متسلـسلا من الغيب المطلق إلى المحسوس، كصدور الحروف من الباطن إلى الظـاهر ثمانيـة وعشرين حرفا بعدد مقاطع مجرى النفَس أثناء خروجه من الأعماق، مقابـل ثمـاني وعشرين منزلا من المنازل التي تجول السيارة فيها، وكل ذلك مقابل الثماني وعشرين اسما إلهيا جسدها ثماني وعشرون موجودا بدءا بالعقـل الأول وصـولا إلـى البـشر فالمرتبة، كما هو مبين في الجدول الآتي، يقول ابن العربي:«...وظهور العـالم فـي امتداده في الخلاء بحسب مراتب الكائنات كالنفس الإنساني من القلب وامتداده إلى الفم وظهور الحروف في الطريق والكلمات كظهور العالم من العماء الذي هو نفس الحـق الرحماني...فكما كان أول حرف ظهر من أعيان العالم من هـذا الـنفس لمـا طلـب الخروج إلى الغاية وهو نهاية الخلاء كما كان غاية امتداد النفس إلى الشفتين فظهـرت الهاء أولا والواو آخرا فكان أجناس العالم منحصرة وأشخاصه لا تتناهى»[2]

وهكذا جاء حصر عدد الحروف بعدد المنازل بعدد أجناس الموجودات المجسدة لأسماء إلهية معلومة، فكما أن عالمنا هو تجسيد للصفات و الأسماء الإلهية فإن عـالم الحروف عند ابن العربي هو أيضا ناتج عـن توجهـات الأسـماء الإلهيـة بحـسب خصوصياتها. حيث يقول ابن العربي:« وجعل[الله]النطق في الإنسان على أتم الوجـوه فجعل له ثمانية وعشرين مقطعا للنفس يظهر في كل مقطع حرفـا...وجعلهـا ثمانيـة وعشرين لأن العالم على ثمانية وعشرين من المنازل التي تجول السيارة فيهـا وفـي بروجها وهي أمكنتها من الفلك المستدير.»[3] وأما الموجودات التي امتثلت للأمر الإلهي بالوجود تنفيذا للأسماء التي طلبت أن تظهر لها أعيان تمثلها وتنعكس بهـا الـصفات الإلهية في الوجود، فكانت ثمانية وعشرين موجودا، تتعلق بها ثمانية وعشرون حرفـا المكونة لحروف اللغة وبتسلسلها بحسب مخارجها، مع ثماني و عشرين منزلا. ومـن هنا توازت «الأسماء الإلهية مع مراتب الوجود مع حروف اللغة، ثمانيـة وعـشرون

1 - **ف. م.** ج2، صادر، ص 391.

2 - المصدر نفسه، ج2، ص 395.

3 - **ف م**، صادر، ج2، ص 391.

إسما توازي ثماني وعشرين مرتبة وجودية، توازي بدورها ثمانية وعشرين حرفا هي حروف اللغة.»[1] فكان الموجود الأول منها القلم أو العقل، وذلك مصداقا لحديثين نبويين يوردهما ابن العربي في صدد حديثه عن تسلسل الموجودات بقوله:«...فأول ذلك العقل و هو القلم، وهو قول النبي صلى الله عليه و سلم أنه أول ما خلق الله العقل وفي خبـر آخر أول ما خلق الله القلم[2]... فكان أول خلق خلقه الله من النفس الذي هو العماء القابل لفتح صور العالم فيه: العقل و هو القلم، ثم النفس وهو اللوح ثم الطبيعة ثم الهباء...ثم الجن ثم البشر ثم المرتبة»[3].

يقصد ابن العربي بـ"المرتبة" والتي لها حرف الواو، وجـاءت بعـد وجـود الإنسان، المتعلق بالاسم الإلهي "الجامع"، درجة ورتبة معنوية تُعين لا وجود حسي لها، جاءت بعد الإنسان الجامع لخصائص العالم، والمختصر من الحضرة الإلهية، لتـضعه أولا في رتبة الفقر إلى الله وإلى عنايته، ولتحدد قيمته كآخر موجود، كصدور حـرف الواو من آخر مخرج للحروف - من الشفتين - ولتبين له في الآن نفسه أنه بإمكانـه بلوغ أرقى الدرجات و أعلاها بإدراكه لما له من صفات إلهية مجتمعة فيه، كإدراكـه لحقيقة حرف " الهاء" ذو المخرج الباطني، وما تعلق " المرتبة" بالاسم الإلهـي"رفيـع الدرجات" إلا توكيد لهذا المعنى، وعن هذه الدرجة يقول ابن العربي:«والمرتبـة هـي

1 - نصر حامد أبو زيد: **فلسفة التأويل**، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقـافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1998، ص302.

2 - الحديث الصحيح الذي أخرجه أحمد والترمذي وأبو داود مروي عندهم جميعا بتسلـسل يـصل إلى الوليد بن عبادة بن الصامت نصه:« إن أول ما خلق الله تبارك و تعالى القلم ثم قال له اكتـب...» وأمـا حديث أول ما خلق الله العقل، فيقول عنه العسقلاني ليس له طريق ثبت، وتقدير ثبوته هو تأويله. في حين يعد ابن تيمية حديثا باطلا.

- أحمد بن حنبل: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مؤسسة قرطبة، مصر،باب حديث عبادة بـن الـصامت، حديث رقم: 22757، ج5، ص317./ - الترمذي، محمد بن عيسى: **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، باب ماجاء في القدرية، حديث رقم:2155، ج4،ص 457./- أبو داود، سليمان بن الأشعث: **سنن** أبي **داود**، تحقيق محمد محي الدين، دار الفكر، بيروت، باب في القدر، حديث رقم: 4700، ج4، ص225./- ابن حجر العسقلاني:**فتح الباري**، تحقيق محمد فؤاد ومحب الدين الخطيب، ج6، ص289.دار المعرفة، بيروت،1379.

- ابن تيمية: **الفتاوى**، مكتبة ابن تيمية، الرياض،ط3، 1403هـ/1983م،ج1، ص244.

3 - **ف. م.** دار صادر، ج2 ص395.

الغاية في كل موجود، كما أن الواو غاية حروف النفس...في الاسـم الإلهـي "رفيـع الدرجات" وتوجهه على تعيين المراتب لا على إيجادها، لأنها نسب لا تتصف بالوجود، إذ لا عين لها، ولها من الحروف حرف الواو، ومن المنازل المقدرة: الرشا.»[1]

ب – منزلة الإنسان في جدول ترتيب الموجودات والحروف:

إن وضع الإنسان في الرتبة السابعة و العشرين من مراتب الموجودات وجعل له حرف الميم[2]، ليس إنقاصا من قيمته، بل وضع في هذه الدرجة لعلو شـأنه وكمـال صورته، وما تعلقه بالاسم الإلهي" الجامع" إلا دليلا على ذلك، فالإنسان عالي القدر من حيث أن حقائق العالم اجتمعت فيه، كما أن الصفات والأسماء الإلهية تتجلى فيه، فهـو الأول من حيث انه حق، والآخر من حيث أنه خلق، وبتعبير ابن العربي الإنسان هو:« الأول من حيث الصورة الإلهية والآخر مـن حيـث الـصورة الكونيـة، والظـاهر بالصورتين، والباطن عن الصورة الكونية بما عنده من الصورة الإلهية. وقد ظهر حكم هذا في عدم علم الملائكة بمنزلته مع كون الله قد قال لهم إنه خليفة»[3] ومن هنـا كـان الإنسان في هذه الرتبة التي وضع فيها في سلـسلة الموجـودات و تعلقهـا بحـروف وبمنازل مخصوصة قريبا من الدرجات العلى إذا ما أدرك حقائقه وما أودع فيـه مـن أسرار إلهية، من جهة، وقريبا من منازل دنيا إذا اكتفى بحيوانيته ولم يرق إلى ما أريد له، من جهة أخرى. و عن الرتبة التي وضع فيها الإنسان وقربه من الكمال الذي خلق به، وبعده عنه إذا غاب عنه ذلك ولم يدرك كنهه يقول ابن العربي:«...ثم أبان الحـق عن مرتبة الكمال لهذا النوع، فمن حازها منه فهو الإنسان الذي أريده، ومن نزل عـن تلك الرتبة فعنده من الإنسانية بحسب ما تبقى له.»[4]

---

1 - **ف. م.** دار صادر، ج2، ص ص 395، 469.

2 - سيأتي الحديث عن خصوصيات وبعض أسرار هذا الحرف في فلسفة ابن العربي، لندرك حينها سر تعلق الإنسان به.

3 - المصدر السابق، ص468. و نصه هذا يتضمن إشارة واضحة إلى قوله تعالى: **وإذْ قالَ ربك للملائكةِ إني جاعِلٌ في الأرض خلِيفةً قالُوا أتجعلُ فِيها من يفْسِد فِيها ويسفِك الدماءَ ونحن نـسبح بحمـدِك ونقَدس لك قالَ إني أعلم ما لا تعلمونَ** - سورة البقرة، الآية 30.

4 - **ف. م.** دار صادر، ج2، ص468.

وتتضح قيمة الإنسان في المنظومة الوجودية و المعرفية الأكبرية أكثر عندما يبين لنا الشيخ الأكبر أن هذا الإنسان الذي وضع في تلك الحلقة الهامة من تسلسل الموجودات والمتعلقة بالأسماء الإلهية الثمانية و العشرين، له أيضا تعلقا بها جميعها لا باسم إلهي واحد، لكن في هذا التعلق تتجه من آخر اسم ورد في التسلسل الوارد في الجدول إلى أول اسم ظهر عنه القلم أو العقل الأول، ويدل هذا على ضرورة ترقي الإنسان في الرتب و الدرجات لبلوغ ما أريد له من رفعة وكمال، وعن تعلق تلك الأسماء الإلهية بالإنسان وضرورة تعلقه بها، وبتسلسلها التصاعدي يقول ابن العربي:«وجميع الأسماء الإلهية المختصة بهذا الإنسان الموصوف بهذه الصفة التي ينزل بها هذه المنازل معلومة محصاة وهي: الرفيع الدرجات، الجامع، اللطيف، القوي، المذل...ظاهر،باطن، باعث، بديع»[1]

و في هذا الترقي والتعلق بالأسماء الإلهية، هناك ترقي وتعلق بالموجودات المرتبطة بهذه الأسماء و بالحروف التي لها، وكذا بالمنازل[2] الثماني و العشرين، هذه

---

1 - **ف. م.** دار صادر، ج2، ص448./لقد ورد في التسلسل المبين على الجدول الاسم الإلهي:" الآخر" رقم: 4، في حين لم يرد ذكره في هذا التسلسل التصاعدي وفي علاقة الأسماء الإلهية بالإنسان و تجدر الإشارة هنا أن الأستاذ نصر حامد أبو زيد قد تنبه إلى هذه المسألة فاعتبر اسم: الآخر" قد سقط في نص الفتوحات، لذا أضافه في النص المستدل به، واضعا إياه بين قوسين[آخر] /- نصر حامد أبو زيد: **فلسفة التأويل**، ص304.

2- يتعلق مبحث المنازل بعلم يسمى : علم منازل القمر، وهو :«علم يتعرف منه صور المنازل الثمانية والعشرين واسماؤها وخواص كل واحد منها وأحكام نزول القمر في كل منها » - القنوجي:أبجد العلوم، ج2، ص519. ويرى المقدسي بأن منازل القمر هي ثمانية وعشرون منزلا ينزل القمر منها كل ليلة منزلا وهي عبارة عن البروج الإثنى عشر التي ينزل الشمس كل شهر من شهور السنة برجا منها والتي هي – أي البروج-: أولها الحمل ثم الثور...ثم الدلو وآخرها الحوت. «وهذه البروج مقسومة على ثمانية وعشرين جزءا تسمى منازل القمر و هي: **الشرطان والبطين والثريا والدبران والهقعة والهنعة والذراع والنثرة والطرف والجبهة والزبرة والصرفة و العوآء والسماك والغفر والزبانى والإكليل والقلب والشولة والنعائم والبلدة وسعد الذابح وسعد بلع وسعد السعود وسعد الأخبية وفرغ الأول وفرغ الثانى وبطن الحوت** كل برج منها منزلان وثلث منزل فيما يقطعه الشمس في السنة ويقطعه القمر في الشهر» -المقدسي، مطهر بن طاهر: **البدء و التاريخ**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ج2، ص ص15-16. وورد في **الفهرست** أن سهل بن هارون صاحب بيت الحكمة والمعروف "بابن راهيون الكاتب" قال بأن عدد حروف العربية ثمانية وعشرون حرفا على عدد منازل القمر.

المنازل كان وجودها وعددها متعلقا بعدد الحروف سواء على المستوى الإلهي، أم الوجودي ذي الصلة بعالم الأفلاك و الأبراج، أوحتى على المستوى الإنساني، المرتبط والمتعلق بالكل، بالأفلاك و الأبراج و بالأسماء الإلهية ، وبالمنازل التي وجدت عن حروف صادرة من النفس الرحماني، أو بالمنازل من حيث ترقيه - أي الإنسان- ومن حيث نفَسه الذي تصدر عنه الحروف الثماني والعشرين و المعتمدة في لغته العادية (الحسية). وتعلق المنازل بعدد الحروف، هو رأي تميز به ابن العربي عن غيره ممن اعتقد أن عدد الحروف جاء بعدد المنازل، يقول ابن العربي في هذا الشأن ومعرفا في الآن نفسه بمنازل القمر وأهميتها: «...فالمنازل مقادير التقاسيم التي في فلك البروج عينها الحق تعالى لنا... وجعلها ثماني عشرين منزلة[1] من أجل منزلة النفس الرحماني. وإنما قلنا ذلك لأن الناس يتخيلون أن الحروف الثمانية والعشرين من المنازل حكم هذا العدد، وعندنا بالعكس، بل عن هذه الحروف كان حكم عدد المنازل، وجعلت ثماني وعشرين مقسمة على اثني عشر برجا...»[2]

وفي علاقة الإنسان بالمنازل وترقيه فيها، ربط ابن العربي بين الإنسان وتجلي الأسماء الإلهية فيه ومن ثمة بين الإنسان و المنازل، من حيث أن الحروف الصادرة من نفسه هي التي أعطت الثماني وعشرين منزلا، كما هو الحال في الجانب الإلهي، لأن الإنسان يختصر الحضرة الإلهية و يختصر صورة العالم كله، يقول ابن العربي:«...لأن الله وتر يحب الوتر... يتجلى الحق للإنسان المفرد...إذا كان مع هذا الاسم الفرد كانت منازله ثمانيا وعشرين منزلة لأن حروف نفسه ثمانية وعشرون

- ابن النديم: **الفهرست،** دار المعرفة، بيروت، 1398هـ/ 1978، ج1، ص 15.

1- يحدد ابن العربي علاقة المنازل بمراتب العالم وبالبروج و الأفلاك السبعة، مبينا بأن المنازل التي ت ل فيها الأرواح المسخرة ثمانية وعشرون م لة هي:« النطح والبطين، والثريا، والدبران، ،و إيسان، والحية، والذراع، والنثرة، والطرف...وكل م لتين وثلث منها تسمى برجا، فهي غير البروج و الأرواح السيارة التي قد جعل ا الله بيدها زمام تدبير العوالم سبعة و هي زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس، والزهرة، والكاتب، والقمر.»

- ابن العربي: **كتاب الأزل،** جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367/1948، ص ص.11-12.

2 - **ف. م.** دار صادر، ج2، ص 440.

حرفا، فظهر منها في مقام الجمع و الوجود علامات تدل على الحق...»[1]والبحث فـي المنازل، حسب ابن العربي، هو تأمل في التقدير الإلهي الوارد في قوله تعـالى: هـو الذِي جعلَ الشمس ضِياء والْقَمر نُورا وقَدره منَازِلَ لِتَعلَموا عدد السِنِين والْحِساب مـا خَلَقَ الله ذَلِك إِلا بِالْحق يفَصلُ الْآياتِ لِقَومٍ يعلَمون [2] والقائل أيضا: والْقَمـر قَـدرنَاه منَازِلَ حتى عاد كَالْعرجون الْقَدِيم [3] ومعلوم أن فلسفة ابن العربي الصوفية في أغلبهـا تأويلات وتأملات في معاني مستمدة من النصوص الشرعية، قرآنا و سنة.

---

1 - المصدر نفسه، ج2، ص 447.

2 - سورة يونس، الآية 5.

3 - سورة يوسف، الآية 39.

جدول رقم 4	الحروف بين أسماء الله الحسنى والوجود

أسماء الله الحسنى	الموجودات،	الحروف	المنازل
1. **البديع**	العقل الأول، القلم	**الهمزة**	الشرطان
2. **الباعث**	اللوح المحفوظ، النفس الكلية	**الهاء**	البطين
3. **الباطن**	الطبيعة، معقولة لا معينة	**العين**	الثريا
4. **الآخر**	الجوهر الهبائي، فيه صور الأجسام	**الحاء**	الدبران
5. **الظاهر**	الجسم الكل	**الغين**	رأس الجوزاء، الهقعة، الميسان
6. **الحكيم**	الشكل	**الخاء**	النحية، الهنعة الشكل
7. **المحيط**	العرش	**القاف**	الذراع
8. **الشكور**	الكرسي و القدمين	**الكاف**	النثرة
9. **الغني**	الفلك الأطلس، فلك البروج	**الجيم**	الطرف
10. **المقدر**	فلك المنازل	**الشين**	جبهة الأسد
11. **الرب**	السماء الأولى	**الياء**	الخرنان و كيوان
12. **العليم**	السماء الثانية	**الضاد**	الصرفة
13. **القاهر**	السماء الثالثة	**اللام**	العوا
14. **النور**	السماء الرابعة، قلب العالم	**النون**	السماك
15. **المصور**	السماء الخامسة	**الراء**	الغفْر
16. **المحصي**	السماء السادسة	**الطاء**	الزبانا
17. المبين	السماء الدنيا.	**الدال**	الاكليل
18. **القابض**	إيجاد ما يظهر في الأثير	**التاء**	القلب الأثير
19. **الحي**	إيجاد ما يظهر في ركن الهواء	**الزاي**	الشولة
20. **المحيي**	إيجاد ما يظهر في ركن الماء	**السين**	النعائم
21. **المميت**	ما يظهر في الأرض	**الصاد**	البلدة
22. **العزيز**	المعادن	**الظاء**	سعد الذابح
23. **الرزاق**	النبات من المولدات	**الثاء**	سعد بلع
24. **المذل**	الحيوان	**الذال**	سعد السعود
25. **القوي**	الملائكة	**الفاء**	سعد الأخبية
26. **اللطيف**	الجن	**الباء**	المقدم من الدالي
27. **الجامع**	الإنسان	**الميم**	الفرع المؤخر
28. **رفيع الدرجات**	تعيين المراتب لا لإيجادها	**الواو**	الرشا، هو الحبل الذي للفرع

الفصل الثالث

مراتب الحروف بين الأفلاك وأصول المادة

أولا- ثنائية المكلِّف و المكلَّف في عالم الحروف

ثانيا- مراتب الحروف والأفلاك

1- مرتبة الحضرة الإلهية ، أو مرتبة السبعية

2 - مرتبة الحضرة الإنسانية، أو مرتبة الثمانية

3 - مرتبة التسعية، أو مرتبة الجن

4- مرتبة العشرية، أو مرتبة الملائكة

ثالثا - طبائع الحروف و طبائع المادة وأركانها

لا يكتفي ابن العربي في مؤلفاته، بل في المؤلف الواحد من عرض لآراء متعدد ومختلفة في كثير من الأحيان للمسألة الواحدة، وذلك لأسباب عديدة منها الغرض الذي يتناول لأجله هذه المسألة أو تلك بالبحث، وهنا لا يختلف عن غيره من الفلاسفة، فتعريف "الفارابي" مثلا للفلسفة في كتابه: "إحصاء العلوم" يختلف إلى حد ما عن تعريفه لها وهو بصدد الحديث عن السعادة في كتابه:" تحصيل السعادة"، ومن أسباب التعدد والاختلاف في طرح المسألة الواحدة أيضا عند ابن العربي هو تمييزه بين علوم الكشف وبين علوم العقل، وهو ما يبرر التنوع والتعدد في مراتب الحروف، والتي تعجز، حسب رأيه، العقول عن إدراك كنهها.

ولعل ما يمكننا من تبرير تعدد أقسام الحروف ومراتبها عند ابن العربي على هذا المستوى الغيبي، الكشفي الذي لا حد له بما أنه لا نهاية للكشوفات الإلهية التي تعطي علوما لا حصر لها، هو أن علم الحروف على المستوى علم اللغة وعلم مخارج الحروف لا يعرف تقسيما واحدا، بل يتحدث اللغويون عن أقسام ومراتب للحروف، يرد الحرف الواحد في أقسام ومراتب شتى، وتتميز هذه الأقسام والمراتب بتلك الثنائية التي كثيرا ما يقف عندها ابن العربي، الحاملة لأزواج من المتضادات مثل: المجهور والمهموس، المطبق و المنفتح، المستعلي والمنخفض، الصحيح و المعتل، الساكن والمتحرك[1]...الخ. ولكن كل هذا لا يمنع من ضرورة أن يتقصى الباحث عما يمكن أن يصل تعدد التقسيمات وما يجمعها، ثم يحاول الكشف عن سر الاختلاف فيما بينها، خاصة ونحن نتعامل مع فيلسوف يعمل على تقديم نسق من الأفكار تجتمع في دائرة المطلق وتتجاوز مبادئ العقل من الهوية والثالث مرفوع.

ومن أمثلة الاختلاف في طرح الأفكار، ما يقدمه ابن العربي في الفتوحات المكية وفي مواضع متقاربة من أقسام ومراتب متعددة و مختلفة للحروف، مثيرة لغموض يصعب رفعه واستفسارات تستعصي الإجابة عليها. فقد رأينا تقسيما و مراتب للحروف متدرجة بحسب مخارجها، مصدرها النفس الرحماني، تتعلق بأسماء إلهية و بموجودات بشكل منفرد، كل حرف يقابل اسما، و يقابل موجودا، وعنه يتحدد منزل من منازل القمر، كما رأينا تقسيما آخر بحسب عوالم متدرجة من الغيب إلى الحس، مع اشتراك

1 - ابن جني: أبو الفتح عثمان: **سر صناعة الإعراب**، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط1، 1405هـ/ 1985م، ج1، ص ص 45-62.

التقسيم الأول و الثاني في هذا التدرج من الباطن إلى الظاهر، أو من المجـرد نحـو المحسوس، ويقدم لنا ابن العربي الآن تقسيما وترتيبا آخر للحروف مغايرا لمـا سـبق عرضه، ولن يكون آخر ترتيب في عالم الحروف المتعلق سواء بالوجود أم بالمعرفة، لما بين العالمين من تداخل في فلسفته، فعلى أي أساس قدم لنا ابـن العربـي مراتـب للحروف لها تعلق بالأفلاك ثم بمصادر المادة؟

أولا- ثنائية المكلف و المكلف في عالم الحروف:

يقدم ابن العربي هذا التصنيف و التقسيم للحروف انطلاقا من ثنائية مغايرة إلـى حد ما لثنائية الحسي و الغيبي، ومنسجمة ومكملة في الآن نفسه لفكرته التي مرت معنا والقائلة بأن عالم الحروف كعالمنا مخاطب ومكلف. وتنطلق هذه الثنائية بـدورها مـن فكرة الوجود الواحد المطلق المتضمن للواجد وموجوداته، أو الخالق ومخلوقاته، أو الله و العالم، وبتعبير أدق إلى المكلف وهو الله، والمكلفين، من بشر وجن وملائكة. ولكـل من المرتبة الأولى المتعلقة بالحضرة الإلهية وباقي المراتب حظ الحروف منها، أي لها حروف يتعلق البعض منها بالله فهي – أي تلك الحروف- فـي رتبـة المكلـف مـن الحروف، و يتعلق الباقي منها بسائر الموجودات و المحددة في هـذا المقـام بثلاثـة أجناس، فهي المؤلفة للعالم المكلف من الحروف.

وتتعلق جميع الحروف، المكلفة و المكلفة، بعدد معلوم من الأفلاك، تفضي فـي الأخير إلى تداخل بين الأفلاك و الحروف و الأعداد والمواد الأربعة بأصولها، وكـل ذلك هو حسب ابن العربي من ينبوع العلم الكشفي الذي لا ينضب ولا يتهافت، والـذي خصه الله به. بمعنى أن أي اختلاف نقرأه في أنواع المراتب المختلفة له ما يبرره فـي فلسفة ابن العربي، إذ هو من قبيل العلم الكشفي الـذي يـصعب علـى العقـل إدراك أسراره. وعن ثنائية المكلـف و المكلفـين وعلاقـة الحـروف بهـا يقـول الـشيخ الأكبر:«أعلم...أنه لما كان الوجود مطلقا، من غير تقييد، يتضمن المكلف وهو الحق- تعالى-، والمكلفين وهم العالم، - والحروف جامعة لما ذكرنا- أردنا أن نبـين مقـام المكلف، من هذه الحروف، من المكلفين، من وجه دقيق محقق، لا يتبـدل عنـد أهـل الكشف إذا وقفوا عليه.»[1]

---

1 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص ص 231-232.

فالحروف إذن فيها من هو في مقام ورتبة المكلف ومنها من هو فـي مقامـات المكلفين من إنس وجن وملائكة، وبهذا التقسيم المغاير لما سبق والذي لن يكون الأخير لعالم الحروف و لمراتبها عند ابن العربي. كما انه تقسيم يطرح غموضا[1] و لبسا فـي خضم اللبس و الغموض الذي تطرحه فلسفته الكشفية فـي علـم و عـالم الحـروف ومراتبه، ولو إن في نصوص ابن العربي ما قد يبرر هـذا الغمـوض، حـسب ابـن العربي، وفيها ما يمكن أن يساهم في إزالته ولو جزئيا. منها رد ابن العربي التعدد في المراتب و الأقسام إلى أنه من العلم اللدني الذي لا ينقطع، بمعنى أن أسرار الحـروف ومراتبها أكثر بكثير من الذي عرضه وهو مجرد لمع وإشارات لا تدقيق ولا تفـصيل فيها، ومن جملة ما يسوقه ابن العربي من تبريرات لهذا التعدد والتنوع والاختلاف في أقسام عالم الحروف ومراتبه قوله: « والغرض في هذا الكتاب إظهار لمع وإشـارات، من أسرار الوجود. ولو فتحنا الكلام على سرائر هذه الحروف، وما تقتضيه حقائقهـا، لكلات اليمين، وحفي القلم، وجف المداد، وضاقت القراطيس والألواح»[2].

وهنا إشارة واضحة من ابن العربي أن عالم الحروف لا حد له بحيـث يمكـن حصره في تصنيف و تقسيم واحد، بل الحروف من حيث مصدرها الإلهـي، وتعلقهـا بالصفات و الأسماء الإلهية، كوجوب تعلقها في اللغة بالأسماء والأفعال، ثـم تعلقهـا بالموجودات، كل الموجودات، ثم إن الوجود كله هو كلمـات مـن حـروف إلهيـة، والحروف تنتج عن حركة دائمة للأفلاك، كل هذا يدفع إلى التـساؤل: كيـف يمكـن حصرها في تقسيم واحد؟! خاصة والقرآن يتحدث بصراحة على أنه ... لَـو كَـان الْبحر مِدادا لِكَلِماتِ ربي لَنَفِد الْبحر قَبلَ أَن تَنْفَد كَلِماتُ ربي ولَو جِئْنَا بِمِثْلِـهِ مـددا [3] ويستند ابن العربي كذلك في تبرير موقفه المعدد والمنوع لمراتـب الحـروف بقولـه

---

1 - هذا الغموض و الصعوبة في فهم نصوص ابن العربي المقسمة لمراتب الحروف في أكثر مـن تقـسيم، وخاصة التقسيم الذي ربط فيه ابن العربي بين الحروف و المراتب الفلكية، والمقسمة لعـالم الحـروف إلى مكلف و مكلفين ثم ربطها بعدد الأفلاك وغيرها هو الذي أشار إليه الأستاذ نـصر حامـد أبـو زيـد بقوله:«هذا هو التقسيم على أساس الاعتبار الثاني، وهو لا يخلو من غموض لم يستطع الباحث أن يزيلـه، خاصة فيما يرتبط بمغزى العدد الفلكي لكل مرتبة من هذه المراتب.»

- نصر حامد أبو زيد: **فلسفة التأويل**، ص ص 306-607.

2 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص255.

3 - سورة الكهف، الآية 109.

تعالى: ﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم﴾[1]

ولسعة هذا العلم وحقائقه التي لا تحصى كثيرا ما ردد ابن العربي في الفتوحات المكية أنه أفرد لعلم الحروف كتابا سماه "المبادئ و الغايات"[2]، يفصل فيه المسائل المتعلقة بالحروف وبأسرارها أكثر مما فعل في الفتوحات، ولكن في قراءتنا للكتاب الموسوم بهذا العنوان، لا نجد التفصيل الذي وعد به ابن العربي، بل ما نقرأه فيه أقل بكثير مما جاء في الفتوحات، بل هو ما جاء في الفتوحات من أشعار عن الحروف، مع تغيير لبعض العناوين، مما يفتح باب الاحتمال على أن ابن العربي لم يتمم كتابة هذا الكتاب، أو أتمه ولكنه إلى حد الآن مفقود، أو مخطوط موجود في مكان ما من العالم!

ومن المبررات التي يقدمها ابن العربي كذلك على تنوع علم الحروف ومن ثم تنوع مراتب الحروف و بسائطها، أن كل تقسيم له مداوله، وله الطبقة الخاصة القادرة على إدراك معناه، فعلى سبيل المثال، هذا التقسيم الذي نحن بصدد عرضه، والذي يقسم الحروف إلى مكاف ومكلفين ثم يربط كل رتبة بعدد من الكواكب، هو في رأي ابن العربي موجه لعامة العقلاء، ويقصد بهم الجمهور من النظار لا عامة الناس، وفي هذا الصدد قال ابن العربي بعد أن انتهى من عرض ترتيبه هذا للحروف:« انتهى الكلام، المطلوب في هذا الكتاب، على الحروف من جهة **المكاف والمكلفين**...ومراتبها الأربعة...على حسب فهم العامة...عامة العقلاء»[3] وأما بعض الخاصة من الصوفية أو" المحققين" على حد تعبير ابن العربي فيخصهم بترتيب آخر للحروف سيأتي ذكره بعد هذا التقسيم.

---

1 - سورة لقمان، الآية، 27

2 - مما قاله في هذا الصدد:« وإنما جعلنا هذه الموجودات...على هذا التقسيم، لحقائق عسيرة المدرك، يحتاج ذكرها وبيانا إلى ديوان بنفسه. **ولكن فد ذكرناه حتى نتممه** في **كتاب " المبادىء والغايات فيما تحوي عليه حروف المعجم من العجائب والآيات".**وهو بين أيدينا ما كمل ولا قيد منه، إلا أوراق متفرقة يسيرة.» ويذكر ابن العربي هذا الكتاب في مواضع كثيرة من الفتوحات منها: ج1، ص236، 239 الخ...يوجد لابن العربي رسالة "روح القدس..." والتي حققها عزة حصرية، وضمنها ملحقا أورد عنوانه ضمن عنوان الكتاب وهو: رسالة روح القدس في محاسبة النفس **و المبادئ والغايات** فيما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات، مطبعة العلم دمشق، ط2، 1970.

3 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص253.

ومن الأمور التي قد تميز هذا التقسيم للحروف إلى مكاف و مكلفين عن سـائر التقسيمات التي رأيناها، هو تخصيص الحروف المقسمة هنا بعبارة "حروف المعجـم" المركبة والغائب معناها عن الناظر فيه كما يدل عليها اسمها، فقال:«...أردنا أن نبـين مقام المكاف، من هذه الحروف من المكلفين، من وجه دقيق محقق، لا يتبدل عند أهـل الكشف إذا وقفوا عليه. وهو مستخرج من البسائط التي عنها تركبت هـذه الحـروف، التي تسمى حروف المعجم بالاصطلاح العربي في أسمائها. وإنمـا سـميت **حـروف المعجم**، لأنها عجمت على الناظر فيها معناها»[1] وهنا اشتقاق لغوي لكلمة معجم يتفـق مع ماذهب إليه بعض علماء اللغة مثل "ابن جني" (303هـ/916م- 392هـ/1001م)[2] الذي عاد في تبيينه لمعنى "حروف المعجم" إلى هذا الاشتقاق اللغوي فقال:« اعلـم أن (ع ج م) إنما وقعت في كلام العرب للإبهام والإخفاء، وضد البيان والإفصاح.»[3] ولما نقول أعجمنا وعجمنا، فمعناه أزلنا الإعجام فأوضحنا وبيّنا[4]

وهذا التخصيص للحروف بحروف المعجم عند ابن العربي هو ما لم يذكره فـي سائر التقسيمات مما يوحي بأنه ينظر إلى اللغة والحروف على أنها بمـستويات منهـا الإلهية الصرفة المتعلقة بأسماء الله والحافظة لها كأرواح سائحة مسبحة، ومنها اللغـة التي يعتمدها الإنسان بحروف المعجم المعلومة لديه، ولو أن القواسم المـشتركة بـين النوعين كثيرة كاشتراكها في العدد وفي تسلسلها في مخارجها من الباطن إلى الظاهر،

---

1 - المصدر السابق، ج1، ص 232.

2 - هو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، النحوي، معتزلي، هو وشيخه: أبو علي الفارسي، له تـصانيف كثيرة منها: كتاب سر صناعة الإعراب، اللمع، الخصائص، المقصور و الممدود و الكافي في شرح القوافي، كان يقول فيه المتنبي: "ابن جني أعرف بشعري مني"، ينظر ترجمته في:- ابن خلكان: **وفيـات الأعيـان**، ج3، ص 246.و - الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج17، ص ص 17-18.

- السيوطي (جلال الدين) (ت911هـ/1505م): **المزهر** في **علوم اللغة وانواعها**، تحقيق فـؤاد علـي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت،1998، ج1، ص14./- الفيروز آبادي: **البلغة** في **تراجم أئمة النحو و اللغة**، تحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويـت، 1407/ 1987، ص ص 141-142./ وكذلك:

- ابن عماد: **شذرات الذهب**، ج2، ص ص 140-141./و- القنوجي: **أبجد العلوم**، ج3، ص ص 32-33.

3 - ابن جني: **سر صناعة الإعراب**، ج1، ص36.

4 - المرجع نفسه، ج1، ص 39.

مع الفارق في كيفية المخارج، لارتباطها لدى الإنسان بأعضاء جسدية، ثم بأفلاك وبعناصر المادة، والإنسان العارف عليه بإعجام هذه الحروف، بمعنى إيضاحها وتمييزها، وإزالة ما يتعلق بها من الإبهام، كتمييز الجيم بإعجامها لتغاير الحاء[1]. ومن ذلك الإيضاح ورفع العجم عنها تصنيفها وتقسيمها.فما طبيعة هذا التقسيم الذي يقدمه ابن العربي كمساهمة في إعجام حروف المعجم؟

ثانيا-مراتب الحروف والأفلاك:

يصنف ابن العربي الحروف في أربع مراتب بحسب موجودات أربعة، كل مرتبة لها عدد معين من الأفلاك يميزها، هذه المراتب الأربع هي: مرتبة للحضرة الإلهية، وأخرى للحضرة الإنسانية، وثالثة للجن، و رابعة للملائكة، وتحتل المرتبة الأولى و الثانية اهتماما لدى ابن العربي لتعلق الأولى بالله و الثانية بالإنسان ولما يوجد من علاقة جوهرية بينهما. وسر إدراك هذا التقسيم هو حسب رأيه عسير فهمه على من ليس مرادا ومهيأ لهذا لعام. ومن أسراره القليلة التي يبوح بها ابن العربي أن المرتبة الأولى للحضرة الإلهية المكلفة، ويسميها بالمرتبة السبعية، لأن "رتبتها" سبعة أفلاك ولها من الحروف ثلاثة، ثم مرتبة المكلفين، تبدأ بالحضرة الإنسانية ورتبتها ثمانية أفلاك ولها من الحروف ثلاثة أيضا، ثم مرتبة الجن ولها تسعة أفلاك، وأربعة حروف، وأخيرا مرتبة الملائكة من المكلفين، ولها عشرة أفلاك ومن الحروف ما تبقى من مجموع حروف المعجم، وحاصل عدد الأفلاك من هذه المراتب الأربعة مقابل الثمانية وعشرين حرفا هو مائتان وواحد وستون فلكا[2]. لا يبين ابن العربي من أين له بهذا العدد؟ ولكن يبدو أنه مجموع الناتج من ضرب كل عدد من الأفلاك لكل مرتبة في عدد الحروف التي لها، ويمكن صياغة هذه العملية العددية على النحو الآتي:

(3 X7) + (3X8) + (4X9) + (18X10) = 21+24+36+180= **261** فلكا.

---

1 - من معاني:"حروف المعجم"« أ ا سميت بذلك من التعجيم وهو إزالة العجمة بالنقط»

- الجزري، أبو السعدات المبارك(توفي 606هـ): **النهاية** في **غريب الأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطباخي، دار الفكر، بيروت،1399هـ/ 1979م، ج3، ص 187.

2 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص 232.

1- مرتبة الحضرة الإلهية، أو مرتبة السبعية:

ويسميها ابن العربي: " المرتبة السبعية" لأنها **سبعة** أفلاك تتعلق بمـا للحـضرة الإلهية من مراتب **ثلاثة**[1]: "الملك" و"الملكوت"و " الجبروت"، ومالها من عوالم **ثلاثـة**:" عالم الشهادة" و"عالم الجبروت" و "عالم الملكوت"، ولكل عالم **ثلاثة** أفلاك، من حيـث كل عالم له برزخ وظاهر و باطن، مما يعني أن الحضرة الإلهية لها تسعة أفلاك فـي المجموع، ولكن لما كان باطن عالم الشهادة، هو ظاهر عالم الجبروت، وبـاطن عـالم الجبروت هو ظاهر عالم الملكوت، فإن أربعة أفلاك بالعدد تختزل إلى اثنين فقط، مما يجعل عدد الكواكب المرتبطة بالحضرة الإلهية سبعة لا تسعة، وهذا ما عبر عنه ابـن العربي بقوله:« ثم أرجع وأقول: إن التسعة (الأفلاك) هي سبعة...»[2] ومعلوم أن العدد سبعة عند الفيثاغورية التي يأخذ ابن العربي ببعض أفكارها عن الأعداد، هـو العـدد الذي يكتمل فيه الموجود فيمثل العقل و الصحة و الحب و الحكمة[3]. ويعتبـر إخـوان الصفا، وهم أكثر المتأثرين بالفيثاغورية في الفلسفة الإسلامية، أن « من خاصية السبعة أنه أول عدد كامل»[4] .

---

1 - لفكرة التثليث حيز هام في فلسفة ابن العربي، فهي سارية حسب رأيه في كل شيء، في عالم الألوهية، في نظرية القدم والحدوث، وفي عالم المعرفة وفي العالم الحسي.

- ساعد خميسي: **نظرية المعرفة عند ابن عربي**، ص ص 57-59.

2 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص 243.

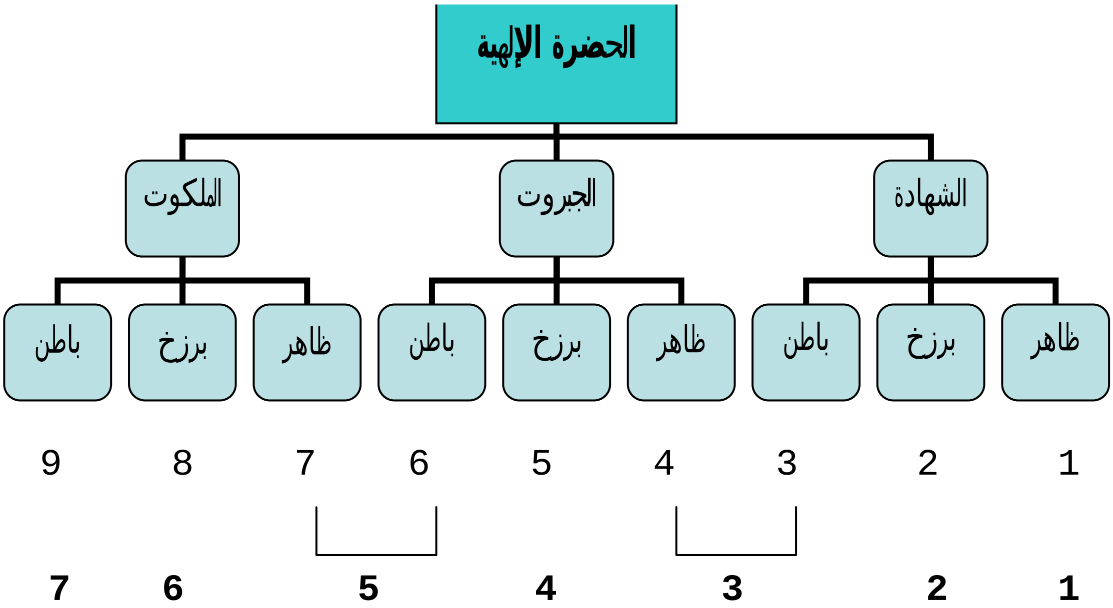
3 - أما الأعدد السابقة عن العدد سبعة فتتدرج من النقطة إلى الحياة، وأرقى موجود يقابله العدد سـبعة، فالعدد واحد «هو النقطة والاثنين الخط، والثلاثة السطح، والأربعة الصلابة، والخمسة الصفات الفيزيائية، والستة الحيوية...»

- وولتر ستيس: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القـاهرة، 1984، ص41.

4 - إخوان الصفا: **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، تقديم عليوش عبود، مـوفم للنـشر، الجزائـر، 1992، ج1، ص76. وفي تبريرهم لاعتبار العدد سبعة هو أول عدد كامل قال إخوان الصفاء:« **وأما ما قيل إن السبعة أول عدد كامل فمعناه أن السبعة قد جمعت معاني العدد كلها، وذلك أن العـدد كلـه أزواج وأفراد، والأزواج منها أول وثان، فالاثنان أول الأزواج، والأربعة زوج ثان، والأفراد منها أول وثان، والثلاثة أول الأفراد، والخمسة فرد ثان. فإذا جمعت فردا أولا** إلى **زوج ثان، أو زوجـا أولا** إلى **فرد ثان، كانت منها سبعة».**

شكل رقم 1

الحضرة الإلهية والأفلاك



ويرتبط بهذه السبعة أفلاك أو بالمرتبة السبعية أو بمرتبة الحضرة الإلهية ثلاثـة حروف هي:الألف و الزاي واللام، فالعدد ثلاثة إذن متعلق بعـدد الحـروف وبفكـرة الحضرة الإلهية، وبالعوالم الثلاثة، كما أنها متعلقة بحقائق الحضرة الإلهية وهي **ثـلاث** أيضا: الذات والصفة والرابطة بينهما، فالذات الإلهية العالمة مثلا، لها علاقـة ربـط بالمعلوم بواسطة الرابطة وهي العلم، يقول ابن العربي:« وحصل للحضرة الإلهية من هذه الحروف ثلاثة، لحقائق هي (أي الحضرة الإلهية) عليها أيـضا. وهـي الـذات والصفة و الرابطة بين الذات و الصفة، وهي القبول. لأن الصفة لها تعلق بالموصوف بها، وبمتعلقها الحقيقي لها...[كـ]القدرة تربط نفسها بالقادر بها و بالمقدور لها. وكذلك جميع الأوصاف والأسماء...»[1]

الحروف الثلاثة إذن المتعلقة بالذات الإلهية هي: الألف و الـزاي و الـلام، إذا جمعت في كلمة واحدة دلت على كلمة " الأزل" وارتباطها بالحضرة الإلهية تعني مـا للأول من صفة القدم. يقول ابن العربي:« وكانت الحروف التي اختصت بها الحضرة

- إخوان الصفاء: **رسائل إخوان الصفاء**، ج1، ص 79.

١ - **ف. م.** عثمان يحي، ج١، ص 237.

الإلهية الألف والزاي واللام، تدل على معنى الأولية، وهو الأزل.»[1] وانطلاقا من هذا الربط بين الحضرة الإلهية والحروف الثلاثة كلما تحدث ابن العربي عن واحد من هذه الأحرف إلا وربطه بالألوهية وبفكرة الأزل، كما سنبين ذلك في نماذج مـن رمزيـة بعض الحروف.

2- مرتبة الحضرة الإنسانية، أو مرتبة الثمانية:

إذا كان ابن العربي قد سما مرتبة الحضرة الإلهية بالمرتبة الـسبعية لارتباطهـا بسبعة أفلاك، وهو الكامل من الأعداد، في مقابل الكمال الإلهي، فإن الحضرة الإنسانية و التي جعلت موالية مباشرة للحضرة الإلهية والممثلة الأولى لعالم المكلفـين فـسماها بمرتبة الثمانية لتعلقها بثمانية أفلاك، والعدد ثمانية في فلسفة الفيثـاغوريين و إخـوان الصفاء والتي يأخذ ابن العربي بكثير من أفكارهما عن العدد ورمزيتـه علـى وجـه الخصوص، تعني أنها أول عدد مكعب، و«أول عدد مجسم»[2]، والتجـسيم مـن أهـم خواص الحضرة الإنسانية التي تميزها عن الحضرة الإلهية، بـالرغم ممـا يجتمعـان عليه.

ومن هنا عد ابن العربي مرتبة الحضرة الإنسانية ثاني المراتـب بعـد مرتبـة السبعية أو مرتبة الحضرة الإلهية، كما خصها بثلاثة حروف أيـضا، لكنهـا مغـايرة لحروف الحضرة الإلهية المشكلة لكلمة "أزل". يقول ابن العربي عن هذه المرتبة وعن الحروف التي خصها بها:«وكذلك حصل للحضرة الإنسانية من هذه الحـروف ثلاثـة أيضا، كما حصل للحضرة الإلهية، فاتفقتا في العدد. غير أنها (أعني الحـروف التـي اختصت بها الحضرة الإنسانية هي) النون، والصاد والضاد.»[3] وبهذا الاختلاف يتميز الإله المعبود عن الإنسان المخلوق المكلف العابد، والاتفاق في العدد لا يعني اتفاقا في الحقائق المميزة للعبد عن ربه، فإذا كانت الحقيقة الإنسانية بها أوصافا إلهية من حيـث مصدرها الإلهي، ومن حيث أن الإنسان مخلوق على الصورة الإلهية، فذلك لا يجعـل العابد معبودا أو المكلفِ مكلفاً. لهذا قال ابن العربي:«...إن العبودية لا تـشرالربوبية

---

1 - المصدر السابق، ج1، ص237.

2 - إخوان الصفاء: **رسائل إخوان الصفاء**، ج1، ص ص 79، 80

3 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص 238.

فيفي الحقائق التي بها يكون إلها؛ كما أن بحقائقه يكون العبد مألوها. وبما هو (أي العبد مخلوق) على الصورة، اختص بثلاثة (أحرف) كهو (أي كالرب). فلو وقع الاشـتراك في الحقائق، لكان (الأمر إما) إلها واحدا أو عبدا واحدا، أعني عينا واحدة.»[1]

ولكن هذه الربوبية و تلك العبودية لا يفرقان تفرقـة مطلقـة بـين الحـضرتين الإنسانية والإلهية، واللتين بالإضافة إلى اشتراكهما في عدد الحروف التي لهما، فـإن طبيعة الحروف التي اختصت بها الحضرة الإلهية تظهر بوضوح وجلاء فكرة صـفة القدم التي في الألوهية من خلال ما تعبر عنه كلمة أزل المؤلفة مـن تلـك الحـروف الثلاثة، فإن الحروف الثلاثة التي اختصت بها الحضرة الإنـسانية: النـون والـصاد والضاد بينها و بين الحروف التي اختصت بها الحضرة الإلهية مناسبة، لا يوضـحها ابن العربي في هذا الموضع، ويشير إلى أنه بينها في كتابه المشار إليه آنفا وهو "كتاب المبادئ و الغايات".

لكن هذا لم يمنعه من الإشارة إلى جزء من المناسبة التـي بـين فكـرة الأزل الواضحة من خلال الحروف التي للحضرة الإلهية أو للمرتبة السبعية، وبـين حـرف النون، خاصة من حيث وجوده المرقون، ومن حيث رمزيته التي أعطاه إياهـا علمـه الكشفي، والتي لا يدرك معناه، حسب ابن العربي، إلا من تحقق بهذا العلم أو سلم بـه دون مكابرة ومجاحدة، فيقول:«...في نفس النون الرقمية، التي هي شطر الفلك، مـن العجائب ما لا يقدر على سماعها إلا من شد عليه مئزر التسليم...»[2]

وخلاصة الفكرة المتعلقة بالنون أنها، من حيث شكلها تتضمن حـروف الألـف والزاي و اللام، مما يعني "أزل" خفي يخص الإنسان في مقابل الأزل الإلهي الظـاهر. ووجود هذه الكلمة الخفية في حرف النون ناتج عن نظرة ابن العربي " للنون" المرقونة على أنها نصف دائرة يمثل عالم الشهادة، والنصف الآخر الغير الظاهر، أو المعقـول، يمثل عالم الغيب، والخط الفاصل بين النون الظاهرة و النون الغيبية، قطـر الـدائرة، وهو حرف الألف في حالة رقاد، رأسه نقطة نهاية حرف النون في الرسم، و مركـزه نقطة بداية حرف النون. وعندما نقدر« قيامها من رقدتها، فترتكز (الألف) لك علـى النون، فيظهر من ذلك حرف اللام. والنون نصفها زاي، مع وجود الألف المـذكورة.

---

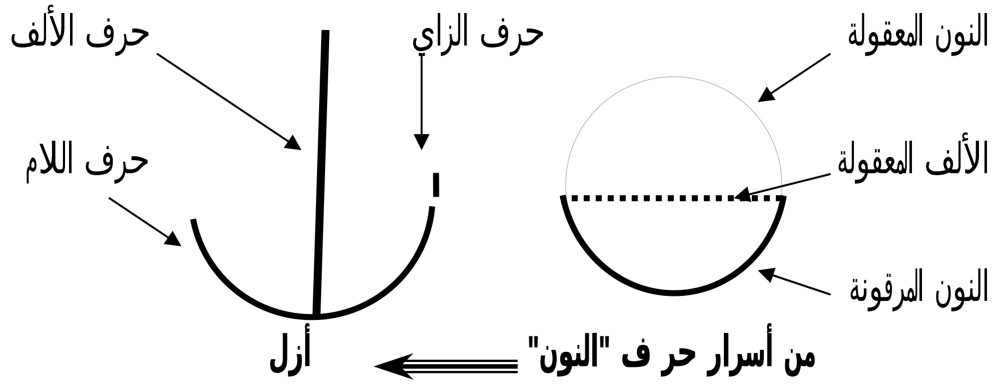
1 - المصدر السابق، ج1، ص 238.

2 - المصدر نفسه، ج1، ص 239.

فتكون النون، بهذا الاعتبار، تعطيك الأزل الإنساني، كما أعطاك الألف و الزاي واللام في الحق.»[1] الرسم الموالي يحاول تمثيل فكرة ابن العربي عن حرف النون، وكيفيـة تضمنه لحروف كلمة "أزل" الإنساني.

شكل رقم 2

حرف النون و الأزل الإنساني



هذا مع الفارق بين الأزل الإلهي الظاهر بذاته فهو الذي لا أول له، بينما الأزل في الإنسان خفي، لأنه لا يتعلق بكل مراتب وجوده، فتعلقه بمرتبـة الوجـود الـذهني أكثر، انطلاقا من أن الإنسان مخلوق على الصورة الإلهية، فهذا يعني أن لـه وجـود أزلي في العلم الإلهي المطلق، يقول ابن العربي في هذا الصدد:« فالإنسان خفي فـي الأزل فجهل، لأن الأزل ليس ظاهرا به، في ذاته. وإنما صح فيه الأزل من وجه مـا من وجوه وجوده... فمن جهة وجوده على صورته التي وجد عليها في عينه، في العلم القديم الأزلي...فهو موجود أزلا أيضا.»[2] فالاشتراك إذن بين الحـضرتين الإنـسانية والإلهية ليس في عدد الحروف فحسب، كما أن الافتراق أو الاختلاف لا يعني مفارقـة كلية، بل لكاف التشبيه سلطانها بوجه من الوجوه، فـالأزل لله و للإنـسان، لله ظـاهر

1 - **ف. م.** عثمان يحين، ج1، ص 239.

2 - المصدر نفسه، ج1، ص240.

وللإنسان خفي، ويبقى مع ذلك الإله إله مكلفا معبودا، والإنسان مخلوقا مكلفـا عابـدا، بالرغم من اجتماع الحضرتين الإلهية والإنسانية.

ومن مظاهر اجتماع الحضرتين الإلهية و الإنسانية المضافة إلى ما سبق الحديث عنه، هو اتصاف الحضرة الإنسانية بما للحضرة الإلهية من حقـائق ثـلاث معقولـة، سبقت الإشارة إليها، وهي الذات و الصفة و الرابطة، فالإنسان له كذلك ذات عالمة لها تعلق بالمعلوم بواسطة أو برابطة العلم، لكن هذا الاجتمـاع لا يعنـي الندية علـى الإطلاق، لأن الحقائق الثلاث لدى الإله مميزة إياه بحالتين: حال من أجله، وحال مـن أجل مخلوقاته، لا غير، في حين حقائق الإنسان بما أنه مخلوق مكلف، فإن لـه ثلاثـة أحوال، حالة يغفل فيها عن كل شيء، وحالة له مع الله وأخرى مع العالم. يقـول ابـن العربي في هذا الشأن:« واجتمعت الحضرتان في أن كل واحدة منهما، معقولـة مـن ثلاث حقائق، ذات و صفة و رابطة بين الصفة والموصوف بها. غير أن العبد له ثلاثة أحوال: حالة مع نفسه لا غير، وهو الوقت الذي يكون فيه نائم القلب عن كـل شـيء، وحالة مع الله، وحالة مع العالم. والباري - سبحانه – مباين لنا فيما ذكرناه؛ فـإن لـه حالتين حال من أجله، وحال من أجل خلقه.»[1] فهذه الحالات تنزه الإله عن النقص، كما تجعل الإنسان مباينا للإله مهما كان فيه من الصفات الإلهية، وهذه الحالات هي التـي تجعل من الصفات التي قد تميز الإنسان نسبية و متفاوتة في تعلقه بها، خلافا لاتصافه سبحانه وتعالى بها، كالعلم و القدرة وغيرهما من الصفات. الدالة على أن الإله خـالق مكلف معبود، وأن الإنسان مخلوقٌ عابد مكلفٌ.

3 - مرتبة التسعية، أو مرتبة الجن:

هي ثاني مراتب المكلفين في العالم بعد مرتبة الحضرة الإنسانية، لهـا تـسعة أفلاك، لهذا سماها ابن العربي بمرتبة التسعية، وخصها بأربعة حروف. فأمـا العـدد تسعة فلا يقف معه ابن العربي عند مدلول رمزي واحد، ومن أهم هذه المدلولات التي قد يكون لها علاقة بـ"الجن" أن التثليث المرتبط بالإله (الحق) إذا ضرب في التثليـث المرتبط بالإنسان (الخلق) أعطى العدد تسعة وهو عدد الأفـلاك: الـسبع سـماوات والكرسي و العرش، وهي حسب ابن العربي، أفلاك التلقي الإنساني من الإلقاء الإلهي، والذي قد يدخل منه الجن المسترق للسمع، كما جاء في القرآن الكريم عنـدما قـال الله

1 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص 238.

تعالى: ِإلا من استَرقَ السمع فَأَتْبعه شِهاب مبِين [1] ولهذا وضع ابن العربي (كما هـو مبين في الجدول رقم 3) الفلك الأطلس أو فلك البروج في المرتبة التاسعة، والذي قال عنه بأنه مرادف للسموات السبع و الكرسي و العرش، حيث قال:«...ولهذا أوجد الحق تسعة أفلاك: السموات السبع و الكرسي و العرش. وإن شئت قلـت: فلـك الكواكـب والفلك الأطلس، وهو الصحيح»[2] وجعل له هناك حرف الجيم، مما قـد يكـون رمـزا لكلمة " الجن". ثم إن العدد تسعة لدى إخوان الصفاء[3] تعنـي أول فـرد مجـذور، لأن الثلاثة في الثلاثة تسعة، وهو ما طبقه ابن العربي في فكرة التثليث وانتهائها إلى عـدد تسعة أفلاك.

يحدده ابن العربي مرتبة التسعية، أو مرتبة الجن، ويعين لها حروفهـا بقولـه: «وإن المرتبة التسعية التي هي **العين** و **الغين** و**السين** و **الشين**، جعلناها حظ الجن من عالم الحروف»[4] وعن سر اختصاص الجن بهذه الحروف بعينها، يرى ابن العربي أنهم جميعا، أي هذه الحروف الأربعة و الجن موجودون عن نفس الأفلاك. ثم يوجهنا مـرة أخرى إلى كتابه المذكور آنفا: "المبادئ والغايات" حيث فصل فيه المناسبة بين الحروف والجن، وهو ما لا نقرأه في الكتاب الملحق برسالة روح القدس.

ويبدو أن ابن العربي يخص الحروف الأربعة المذكورة بنوع خاص من الجـن، لما يتميز به من حقائق، ويتضح هذا من قوله:« فحصلت (الحروف الأربعـة) **للجـن الناري**، لحقائق هم عليها»[5]. ذلك لأن ابن العربي يميز بين صنفين من الجـن: الجـن الناري و الجن النوري، ففي ترتيب لبسائط الحروف مغاير لهذا الترتيب الـذي نحـن بصدده، يتحدث ابن العربي عن الجن بشكل مطلق يجمع الصنفين، ويخصه بحـروف أربعة غير التي خص بها ها هنا الجن الناري، حيث يقول:« وأما المرتبة الثالثة، فهي للجن مطلقا، النوري و الناري»[6]. ومن الحقائق التي عليها الجن الناري، والتي جعلتـه

---

1 - سورة الحجر، الآية 18.

2 - **ف. م.** عثمان، ج1، ص 243.

3 - إخوان الصفاء: **رسائل إخوان الصفاء**، ج1، ص80.

4 - **ف. م.** عثمان، ج1، ص 236.

5 - المصدر نفسه، ج1، ص236.

6 - المصدر نفسه، ج1، ص 254.

يختص بأربعة حروف، حسب ابن العربي، هو الجهات الأربع التي يأتي منها إبليس للإنسان، الوارد ذكرها في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾[1] وليس له، أي للجن، حسب ابن العربي جهة أخرى، لا عليا ولا غيرها يمكنه أن يأتي للإنسان منها؛ لأن سلطانه محدود، ولا حقيقة خامسة لديه يمكنه أن يطلب منها مرتبة أخرى. لهذا قال ابن العربي بشكل جازم أن لا فائدة مرجوة من الجن، وأن الذين يعتقدون بإمكانية تحصيل بعض العلوم من الجن، مثل علم الحروف وغيرها، مخطئون ولن يحصلوا منهم إلا على الكبر من الأخلاق وعلى العلم المذموم عقلا وشرعا. وهنا يقول ابن العربي:« ثم أعلم أن الجان هم أجهل العالم الطبيعي بالله... غاية الرجل الذي تعتني به أرواح الجن، أن يمنحوه من علم خواص النبات، والأحجار، والأسماء، والحروف، وهو علم السيمياء. فلم يكتسب منهم إلا العلم الذي ذمته ألسنة الشرائع.»[2]

مثل هذا الكلام مغاير تماما لما تحدث عنه إخوان الصفا من أن الجن، المحمود، هو مصدر لكثير من العلوم خاصة العقلية منها، حتى أنهم في حديثهم عن أسماء الجن، تحدثوا عن آل أفلاطون و آل أرسطو من عالم الجن، ومن جملة ما قالوه في هذا الصدد:«ثم اعلم أيها الأخ أن عالم الجن هم الطائفة المخصوصة بالعلوم العقلية، والآراء الفلسفية، والمذاهب الربانية... ونريد ههنا في الدلالة عليهم، والإشارة إليهم، بآل بقراط، وبني سقراط، وآل أفلاطون، وذرية أرسطاطاليس، ومن شاكلهم من الحكماء الإلهيين.»[3] لكن بالرغم من هذا الاختلاف بين ابن العربي و إخوان الصفا، يبقى تصنيف الجن إلى محمود ومذموم، ناري ونوري، يشكل مفهوما متقاربا للجن يتماشى و العقيدة الإسلامية التي تحدد الجن ضمن المكلفين المطالبين بالعبادة، فمنهم من يؤمن ومنهم من يكفر. وفي هذا الموضع يبدو أن الجن الذي تحدث عنه ابن العربي و الذي يأتي من الجهات الأربع كما ورد في القرآن هو المذموم في نظر

---

1 - سورة الأعراف، الآية 17.

2 - **ف. م.** عثمان، ج4، ص233.

3 - إخوان الصفاء: **جامعة الجامعة،** تحقيق عارف تامر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1970، ص ص227-228.

إخوان الصفاء، ولو أن المحمود عندهم لا يعطي عند ابن العربي علما، فالعلم اليقيني ذي الأوجه اللامتناهية لا يكون إلا كشفا.

4- مرتبة العشرية، أو مرتبة الملائكة:

هي ثالث المراتب في عالم المكلفين، وتتعلق بالملائكة، اختصت بعشرة أفلاك، وبما تبقى من حروف المعجم وعددها ثمانية عشر حرفا، بما يعني أنها حازت على قرابة الثلثين من إجمالي عدد حروف المعجم، وعلى أضعاف عدد الأفلاك، بما إنه لكل حرف عشرة أفلاك. وبالعددين نكون مع المرتبة العشرية قد اجتزنا الآحاد إلى أول مرتبة العشرات ثم المئات، مما يعني التوغل أكثر في عالم الكثرة. هذه الحروف الثمانية عشر المتبقية للملائكة هي:« الباء والجيم والدال والهاء و الواو والحاء والطاء والياء والكاف والميم والفاء والقاف والراء والتاء والثاء والخاء والذال والظاء»[1]

ومن خلال فكرة الأفلاك و الأعداد يطرح ابن العربي فكرة عن حدوث الملك، فيذهب إلى أن الملك يحدث من: امتداد رقائق من حقائق حقية لأفلاك تسعة، هي في الحقيقة سبعة، كما رأيناها في الحضرة الإلهية، إلى أفلاك خلقية تسعة وهي في الحقيقة سبعة من حيث ما يجمع الحضرة الإنسانية بالإلهية، أو من حيث ثلاثية الملك والملكوت و الجبروت، الموجودة في الحضرتين الإلهية و الإنسانية، والمنقسمة في كل حضرة إلى ثلاث مما يعني أنها تسعة. ومن انعطاف رقائق أخر من حقائق الأفلاك المرتبطة بالحضرة الإنسانية على التسعة، أو السبعة التي للحضرة الإلهية. فباجتماع الأفلاك الحقية بالأفلاك الخلقية يحدث الملَك، ليتوسط الحق والخلق، وهذه مهمة الملك بين الحق و الخلق. ومهمته أكبر مع أهل الكشف في حركات معلومة لدى أهل الباطن مرتبطة بحالات الوجد والعرفان و العبادة، حسب ابن العربي، منها المستقيمة والمنكوسة و الأفقية، والملَك بين التسعتين من الأفلاك تتجاذبه، وهو يتردد ما بينهما.[2]

فإذا أخذنا بعدد التسعة من الأفلاك للحضرة الإلهية من حيث ثلاث مراتب منقسمة إلى ثلاث، كما هي محددة في الشكل الوارد ضمن عنصر الحضرة السبعية، أوالحضرة الإلهية. كان باجتماع التسعتين حدوث الملك، مما يعني أن الملك مقامه

1 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص237.

2 - المصدر نفسه، ج1، ص ص 241، 242.

ثمانية عشر بمجوع التسعتين الحقية و الخلقية، أو بعدد الحروف التي له. وإذا أخـذنا بفكرة أن تسعة أفلاك هي في حقيقتها سبعة، كما هي مبينة في الشكل نفسه، هنا يحيلنا ابن العربي إلى عملية حسابية فيقول:«...تأخذ الثلاثة (الخلقية) وتضربها في الـسبعة، فيكون الخارج واحدا و عشرين، فتخرج الثلاثة الإنسانية، فتبقى ثمانية عشر: وهو مقام الملك، وهي الأفلاك التي يتلقى منها الإنسان الموارد.»[1]، والعملية نفـسها تـتم علـى مستوى الثلاثة الحقية، المتعلقة بالحضرة الإلهية: ملك(شهادة)، ملكـوت و جبـروت. وتعطي نفس النتيجة، أي ثمانية عشر، ولكنها هنا أفلاك الإلقاء لا أفلاك التلقي، ويقول ابن العربي في هذا الصدد:«... الأفلاك التي يلقي منها الحق على عبده ما يشاء مـن الواردات. فإن أخذناها من جانب الحق، قلنا أفلاك الإلقاء. وإن أخـذناها مـن جانـب الإنسان قلنا أفلاك التلقي. وإن أخذناها منهما معا، جعلنا تسعة الحق للإلقاء، و الأخرى للتلقي، **وباجتماعهما حدث الملّك**.»[2]

وكعادته لا يكتفي ابن العربي من إيصال فكرته من طريق واحد، حيث يقدم لنـا في فكرة الثمانية عشر التي هي مقام الملك، طريقة أخرى لحسابها منطلقا من تـشابه الحضرتين الإلهية و الإنسانية في مراتب الملك و الملكوت و الجبروت، فيقوم بضرب عدد ثلاثة في عدد ستة، والذي يخص أحد الأمرين، إما مجموع مراتـب الحـضرتين الإنسانية و الإلهية، أو «"الستة الأيام المقدرة"، التي فيها أوجدت الثلاث الحقية الثلاثـة الخلقية.»[3] وكل هذه الطرق الحسابية يريد ابن العربي القول بهـا أن الحقـائق التـي يعطيها الكشف ليست أحادية الوجه بل متلونة و متعددة بتعدد الموارد والحالات، ولكننا في النهاية نتحدث عن أوجه للحقائق فيها التعدد لا التعارض . وإن أدركـت عقولنـا تعارضا ما فعلينا أن نفهم أن حقائق الكشف منها ماهو فوق طـور العقـل و قواعـده وقوانينه.

ومن نماذج هذا التعدد ما قدمه لنا ابن العربي في "الفتوحـات المكيـة" و فـي مواضع متقاربة جدا من مراتب للحروف، ليس هذا الذي عرضناه من مراتب أربع هو آخرها، فهناك ترتيب آخر يقسم فيه بسائط الحروف كما يعطيه العلم الكشفي للمحققين،

---

1 - المصدر السابق، ج1، ص ص 243-244

2 - **ف م** . عثمان، ج1، ص 243.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص241.

إلى ست مراتب ولو تشابهت أو تكررت بعض المراتب فالحروف التي خصها بها مغايرة للترتيب السابق، منه أن المرتبة الأولى هي للمكلف الحق وهي: النون، وهي ثنائية ببسائطها حرف الواو و الألف. والمرتبة الثانية للإنسان وهو أكمل المكلفين ولها حرف الميم، ثم مرتبة الجن وحروفها: الجيم والواو والكاف، والقاف، ثم المرتبة الرابعة للبهائم ولها عشرة حروف فالخامسة للنبات ولها ثلاثة حروف: الألف والهاء واللام، وأخيرا مرتبة الجماد وهي عشرة حروف أيضا[1]. فالملاحظ هنا أنه نزل في المراتب من الألوهية إلى الجماد، في حين وقف في التقسيم السابق عند حدود مرتبة الملائكة، وكأنه توقف عند عالم المعقولات، ولو أن عالم الملك وتعدد الأفلاك و رمزية الأعداد تخرج من المعقول إلى المحسوس حيث عالم الكثرة والتعيين المادي.

ثالثا- طبائع الحروف و طبائع المادة وأركانها:

يذهب ابن العربي إلى أن الحروف لها ما للمادة من طبائع أربعة حيث تتصف بالحرارة و البرودة واليبوسة و الرطوبة، ولكل طبع سبعة أحرف من حروف اللغة العربية، ما عدا اللام ألف إن عدت حرفا فتجمع بين ضدين: الماء و النار، وهذه الحروف الموزعة على العناصر الأربعة هي التي أودع فيها الإله أسرارا، وأحكم ترتيبها وتصنيفها، يقول ابن العربي عن الحروف و العناصر الأربعة:« إن الحق - سبحانه و تعالى - أقام الوجود عليها، وجعلها مراتب و ركبها على العناصر الأربعة: النار والهواء و الماء و التراب، وجعل لكل عنصر سبعة أحرف تخصه سوى اللام ألف فإنها جمعت بين الضدين النار والماء، وهي أحرف نيرة بما أودع فيها من الأسرار الإلهية، ناطقة بلسان حقائقها.»[2]

ولتوضيح علاقة العناصر الأربع بالحروف وضع ابن العربي جدولا مكونا من أربعة أعمدة: العمود الأول خصه لطبع الحرارة و الثاني لطبع البرودة و الثالث لليبوسة و الرابع للرطوبة، ثم دون على الجدول حروف اللغة العربية بترتيب أبجدي، « فكل حرف وقع في جدول الحرارة فهو حار، وما وقع منها في جدول البرودة فهو

1 - المصدر السابق، ج1، ص ص 253-255.

2 - ابن العربي: **منظومة كشف الميراث**، ويليه رسالة في الزايرجة، مكتبة الأسد، سوريا، [مخطوط رقم: 16745]، ورقة 1

بارد. وكذلك اليبوسة والرطوبة»[1]. ومن هذه الطبـائع الأربعـة و امتزاجهـا تظهـر العناصر الأربعة، أو أصول المادة من نار وهواء و ماء وتراب، وكل ما ذكـر مـن طبائع و حروف و عناصر أربعة هو ناتج في رأي ابن العربي عـن حركـة أفـلاك معدودة. ويدرج ابن العربي العلم بأعداد الأفلاك المنتجة للطبائع و للحـروف ضـمن العلم الكشفي على وجه العموم، وضمن علم الأولياء، أو علم الحـروف علـى وجـه الخصوص، والذي اختص به أمثال الحكيم الترمذي و جابر بن حيان وغيرهما.

جدول رقم 5 | طبائع الحروف [1]

حار	بارد	يابس	رطب
أ	ب	جـ	د
هـ	و	ز	ح
ط	ي	ك	ل
م	ن	س	ع
ف	ص	ق	ر
ش	ت	ث	خ
ذ	ض	ظ	غ

ومن تلك الحقائق التي أوتيها ابن العربي كشفا في عالم الأفلاك و الحروف، أنه عن حركة مائة وستة وتسعين فلك، وجدت الحرارة و اليبوسة ولا شيء غيرهما، وعن

---

1 - **ف. م.** عثمان يحي ج3، ص 205

2 - المصدر السابق، ج3، ص 205. ويذهب ابن منظور (630/1232-711/1311) في لسان العرب، وفي مقدمة معجمه، المعنونة ب:" ألقاب الحروف و خواصها" مذهب ابـن العـربي في ربـط الحـروف بالأفلاك، وفي اختصاص فئة من الناس بالعلم و العمل بالحروف، وهو علم عزيز وخطـير. وفي تـصنيفه للحروف إلى نارية وترابية وهوائية ومائية، فالنارية هي نفسها التي أدرجها ابن العـربي في الحـروف ذات الطبع الحار، والترابية عند ابن منظور هي ذات الطبع البارد عند ابن العربي، وأما الهوائية فهي عنـد ابـن العربي ذات الطبع اليابس، وأخيرا المائية عند ابن منظور هي ذات الطبع البارد عند ابن العربي، كما أن ابن منظور يجعل الأحرف النارية جامعة لطبعي الحرارة و واليبوسة، والترابية جامعة للبرودة و اليبوسة، والهوائية جامعة للحرارة و الرطوبة والمائية تجمع بين البرودة و الرطوبة.

- ابن منظور: **لسان العرب**، ج1، ص 19.

هذه الأفلاك وجدت أغلب الحروف وهي: الباء، الجيم، الدال، الواو، الـزاي، الطـاء، الياء، الكاف، اللام، الميم، النون، الصاد، الفاء. هذه الحروف ذات الوجود المعقول في فلسفة ابن العربي الميتافيزيقية ليست ساكنة، بل حية متحركة، فهي على منـازل فـي أفلاكها تدور في مسار معلوم بواسطة الفلك الأول، وتقطع الفلك الأقصى في مدة اثنتي عشرة ألف سنة. وعن حركة ثمانية وثمانين فلك وجدت البرودة واليبوسة خاصة، وعن هذه الأفلاك وجدت حروف: العين والحاء و الغين و الخاء يدور بها الفلك الثاني فتقطع الفلك الأقصى في إحدى عشرة ألف سنة. وأما حرف الهاء و الهمزة فوجدا عن حركة عشرين فلك أوجدت البرودة و الرطوبة خاصة، ويدور بهما الفلك الرابع ويقطع الفلك الأقصى في تسعة ألاف سنة[1].

كل هذه الأرقام و التفاعلات والحركة في الأفلاك وفي الحروف، إن دلت علـى شيء في فكر ابن العربي فإنما تدل على **حيوية** فلسفته الصوفية وحركيتهـا الدائريـة الشاملة لكل شيء، كما تدل على ذلك التداخل والتنوع بين أقـسام العلـوم والمعرفـة، وهيمنة فكرة الحقيقة الدينية التي يدور حولها فكره الصوفي، وهي أن كل ما في العالم سائح عابد ومسخر لذلك، وأنه عاكس للقدرة ولسائر الصفات و الأسماء الإلهية، وعالم الحروف كغيره من العـوالم المؤلفـة للإنـسان الأكبـر، والمختـصرة فـي العـالم الأصغر(الإنسان) لا يشذ عن هذه القاعدة.

ويبدو أن هذه الحروف التي أوردها ابن العربي الناتجة عن حركة عدد معلـوم من الأفلاك، وعن امتزاج الطبائع بشكل ثنائي:حرارة مع يبوسة و برودة مع يبوسـة، ثم برودة مع رطوبة هي مغايرة لما وضعه في جدوله المرسوم في الصفحة الـسابقة، وقد لا يعني هذا تخبطا أو تناقضا في نصوص ابن العربي؛ لأنها جاءت فـي مؤلـف واحد، كما إنها قد لا تتبع أيضا ما عهدناه في تبريرات ابن العربي من تنـوع وتعـدد الكشوفات الإلهية التي تعطي تعددا في معاني أوجه الحقيقة الواحدة، وإنما قد تعني أن تلك الحروف نشأت عن حركة أفلاك تعطي مزيجا بين البـرودة و اليبوسـة أو بـين غيرهما من الثنائيات المذكورة آنفا، فقط ولا غير. بمعنى أن طبائع الحروف تبقى كما هي محددة في الجدول، أما عن الحروف التي تحدث عنها فهي مشكّلة بناء علـى مـا امتزج من طبائع وما حدث من حركة للأفلاك، وبتعدد الأفلاك تتعدد وتتنوع الحروف

---

1 - **ف. م.** ج1، عثمان يحي، ص ص234، 235.

المنتجة، بل وبدوران الأفلاك تتعدد الحروف وتتكاثر أيضا، فالأفلاك بحركتها ودورانها تنتج الحروف باستمرار ومن دون انقطاع.

كما ترتبط الحروف بالأفلاك من زاوية أخرى هي عضوية، فالعضو الذي يصدر الحرف بواسطته أو بواسطة اشتراك بعض الأعضاء في إصدار الحرف الواحد، ناتج عن حركة فلكية. فالرأس حسب ابن العربي أوجده الله عن حركة فلكية مخصوصة، وكذلك سائر الأعضاء، كان للحرف أيضا علاقة بالفلك من تأثير هذا الفلك في حدوث مخرجه، أو العضو الجسدي الذي يصدر عنه، و عن هذا الوجه الآخر لعلاقة الحرف بالعضو الجسدي ثم بحركة الفلك قال ابن العربي:«...فنريد بالفلك الذي عنه وجد العضو الذي فيه مخرجه»[1]. وفي نهاية المطاف يمكن القول على سبيل المثال أن حرف:"الحاء" حرف رطب نشأ عن طبعي البرودة و اليبوسة، وحرف " الطاء" حرف حار، وجد عن الحرارة و اليبوسة. وهكذا يتكامل نص ابن العربي الذي تحدث فيه عن وجود الحروف عن أزواج محددة من الطبائع، عن حركة لعدد معين من الأفلاك مع ما رسمه من جدول لطبائع الحروف في فتوحاته المكية.

وكما ارتبط هذا الوجود المعقول للحروف مع أزواج الطبائع المذكورة ومع الأفلاك وحركتها، فلقد ارتبط الوجود الحسي للحروف، أو الأشكال الخطية لها في وجودها المرقون مع أركان المادة من ماء وهواء وتراب و نار، والتي تظهر بدورها عن تلك الأزواج من الطبائع والتي يسميها ابن العربي بـ:"الأمهات الأول"، ويقول عنها وعن وجود الأركان الأربعة:« فامتزجت الحرارة و اليبوسة: فكان **النار**. وامتزجت الحرارة والرطوبة فكان: **الهواء**. وامتزجت البرودة والرطوبة فكان: **الماء**. وامتزجت البرودة و اليبوسة فكان: **التراب**...فهذه الأركان الأربعة، المولدة عن الأمهات الأول.»[2]

وتجتمع الأركان الأربعة مع أشكال الحروف في مصادرها الفلكية، والغريب في الأمر أن شكل الحرف الواحد ليس بالضرورة من فلك واحد، فقد يكون جزء منه من فلك وجزء آخر من فلك آخر. وربما يرجع ذلك إلى ما أشير إليه من قبل من اشتراك أكثر من عضو في إصدار الحرف الواحد، كما يكون الفلك الواحد مصدرا لحروف

1 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص350.

2 - المصدر نفسه، ج1، ص 246.

وأجزاء من حروف متعددة، وفي الآن نفسه هو مصدر أحد الأركان الأربعة، «فالفلـك الذي وجد عنه الأرض[التراب]، وجد عنه حرف الثاء والتاء، وما عـدا رأس الجـيم، ونصف تعريقة اللام، ورأس الخاء، وثلثا الهاء، والدال اليابسة والنون و الميم»[1].والفلك الذي وجد عنه الماء، وجد عنه عدد آخر من الحروف و أجزاء من حروف. وعن فلك آخر وجد الهواء، وحروف أخر، مثل: الذال والزاي و العين، ورأس الفاء، وتعريـق الخاء...الخ. ووجدت باقي الحروف وباقي الأجزاء المتبقية من الحروف عـن الفلـك نفسه الذي وجد عنه النار[2]. وخاف هذا التعدد في مصادر الحروف وأفلاكهـا وحـدة، خاصة ونحن بصدد الحديث عن الحروف من حيث أجسادها، أو أشـكالها، وتتجـسد وحدة الحروف من حيث الشكل في حرف الألف، الذي عده ابن العربي فلكا للحـروف جميعا، وعن حقيقته صدرت الحروف جميعها[3]. و للألف رمزية خاصة في فلسفة ابن العربي في علم الحروف، وهو ما سنقف على بعض منها لاحقا.

مجمل القول فيما رأيناه أن عالم اللغة في فلسفة ابن العربي الرمزية فيه الغيبـي وفيه الحسي، ويشارك بذلك العالم ككل في هذه الثنائية، ومن ثم يـشاركه فـي فكـرة العلوي والسفلي، المنبثقة عن ثنائة الغيب و الحس، ويرجع ابن العربي سلطان العـالم العلوي على السفلي إلى حركة الأفلاك التي تدور بالحروف. كمـا يعتقـد أن مـصدر طبائع الأشياء من برودة و يبوسة ورطوبة وحرارة هو من حركة الأفلاك بـالحروف، وللحروف الطبائع نفسها، كما يعتقد أن المواد الأربعة ترجع إلى أفلاك، وتشترك تلـك المواد مع حروف في مصدر فلكي واحد أو متعدد. وارتباط الفلك بالحرف هـو مـن حيث دوران الفلك بالحرف من جهة، وارتباط الحرف بالفلك أيضا من جهـة العـضو الذي يصدر عنه الحرف من جهة أخرى. وهكذا تتداخل المسائل في فلسفة ابن العربي الصوفية، من ثنائية المسألة الأساسية في الفلسفة، إلى تسلسل في الظهور مـن عـالم الغيب إلى عالم الحس، إلى تعلق بالأفلاك وبالأعداد، وبحركية دائمة مثمرة باسـتمرار لحقائق تتنوع بين المعقول والمحسوس و البرزخي بينهما، لا تقدر العقول على ضـبط تعدادها ودرك كل خباياها التي تدور في فلك المطلق حيث العلم الإلهي الـذي تعجـز الحروف على تشكيل كلمات و جمل ونصوص وكتب تحمل حقائقه ومراميه.

---

1 - المصدر السابق، ج1، ص 249.

2 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص ص 249، 250.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص 250.

الفصل الرابع

ماهية الحرف
مراتب وجوده وطبقاته

أولا - ثنائية الجسد والروح في عالم الحروف

ثانيا - مراتب وجود الحرف

ثالثا - طبقات الحروف ومقاماتهم العرفانية

1- طبقات الحروف

2 – المقامات العرفانية للحروف

أولا - ثنائية الجسد والروح في عالم الحروف:

لقد سبق الإشارة إلى أن عالم الحروف عند ابن العربي عالم مكلـف، مخاطـب كالإنسان، كما سبق الإشارة إلى فكرة الثنائيات المشكلة للمسألة الأساسية في الفلـسفة، ورأينا كيف بين الغزالي اشتراك وتقارب تلك الثنائيات في معناها، وكل شيء عند ابن العربي له باطن وظاهر، له امتداد إلى الغيب وآخر إلى الحس، وعـالم الحـروف لا يستثنى من هذه القاعدة، وقد رأينا أن تسلسله في الظهور أو الصدور إنما من العمـق نحو الخارج، ومقاطع الحروف تعطينا حروفا باطنية، مجردة، غيبية، مهموسة وأخرى ظاهرية، حسية، مجهورة.

وحتى الحرف الواحد هو في نظر ابن العربي عبارة عن جسم وروح، بل هـو ملك له جسم وله روح، وعددها ثمانية وعشرون حرفا، أو ملكا يوكل إليه حسب ابـن العربي حفظ الثماني وعشرين اسما إلهيا من حيث إنها مختصة بالإنسان وبالموجودات، أي بترتيبها التصاعدي من الاسم الإلهي " رفيع الدرجات" إلى الاسم الإلهي:" البـديع" يقول ابن العربي:«...ولكل اسم من هذه الأسماء روحانية ملك تحفظه وتقوم به،تحفظها لها صور في النفس الإنساني تسمى حروفا في المخارج عند النطق وفي الخـط عنـد الرقم، فتختلف صورها في الكتابة و لا تختلف فـي الـرقم وتـسمى هـذه الملائكـة الروحانيات في عالم الأرواح بأسماء هذه الحروف فلنذكرها على ترتيب المخارج حتى تعرف رتبتها فأولهم ملك الهاء ثم الهمزة وملك العين...وملك الواو»[1] فالحروف هـي إذن أرواح من حيث معانيها ، وأجساد من حيث كونها منطوقة أومكتوبة، وهي ملائكة بأرواحها وأجسادها.

ومن خـلال أرواح تلـك الملائكـة الحـروف لا مـن أجـسادها، أو شـكلها ورسمها،يتمكن البعض من الصوفية أو ممن تعمق في علم الحروف (الـسيمياء) مـن التصرف بها والتأثير بها في عالم الحس، لهذا قال ابن العربي:« وهذه الملائكة أرواح هذه الحروف، وهذه الحروف أجساد تلك الملائكة لفظا وخطا بأي قلم كانـت، فبهـذه الأرواح تعمل هذه الحروف لا بذواتها...ولكـل حـرف تـسبيح و تمجيـد وتهليـل

1- **ف. م.** دار صادر، ج2، ص 448.

وتكبير...يعظم بذلك كله خالقه ومظهره وروحانيته لا تفارقه...»[1] ويعد ابن العربي نفسه من الذين لهم باع في علم الحروف والتأثير بها حيثما أراد، لهذا قال:« وما منهم من ملك إلا وقد أفادني.»[2] ويتعلق التأثير و التصرف بخواص الحروف وبأضربها عند ابن العربي، أو بتعبير آخر بمراتب وجود الحرف.

ثانيا- مراتب وجود الحرف:

لقد حدد ابن العربي مراتب وجود الحرف الواحد وهو بصدد الحديث عن خواص الحروف ضمن علم الحروف وعالمه الذي اختص به الأولياء، وهو علم يتمكن به أصحابه من فك الرموز وحل الألغاز وفهم مدلولات الأمثال والإشارات والإيماء، وقدرتهم في كل ذلك تجملها العبارات التي خاطبها بهم الله في قرآنه الكريم عندما قال: كَذَلِكَ يضرب الله الْحق والْباطِلَ فَأَما الزبد فَيذْهب جفَاء وَأَما ما ينْفَع الناس فَيمكُث فِي الْأَرضِ كَذَلِك يضرب اللَّه الْأَمثَالَ [3] وقوله تعالى: فَاعتَبِروا يأُولِي الْأَبصار [4]،وقوله عز وجل: إِن فِي ذَلِك لَعِبرةً لِأُولِي الْأَبصار [5] فمكوث النافع ورسوخه في الأرض والأمثال التي يضربها، تحتاج إلى عبور من المعاني الظاهرة أو الرمزية إلى ما رمزت له[6]، والقادرون على هذا العبور هم الذين خصهم بأولي الأبصار الذين يعتبرون و يدركون العبر، ويتمكنون من العبور من ظاهر المعاني إلى باطنها حيث حقائقها الراسخة والماكثة في الأرض.

هؤلاء العابرون لضفاف المعاني، لهم من العلوم: العلم بالحروف وبخواصها،ومما يدركونه في خواص الحرف أن له ثلاث مراتب: اثنان منها جوهرية وهما: رتبة **الوجود اللفظي** ورتبة **الوجود الرقمي**، وأما الثالثة فمرتبة **وسطى برزخية**، تتعلق بالذهن وباستحضار الوجود الرقمي أو الوجود اللفظي، يقول ابن العربي في هذا الشأن:«وأما علومهم في الحروف والأسماء، فاعلم أن الحروف لها خواص، وهي على

1 - المصدر السابق، ج2، ص 448.
2 - المصدر نفسه، دار صادر ج2، ص448.
3 - سورة الرعد، الآية 17.
4 - سورة الحشر، الآية 2.
5 - سورة آل عمران، الآية13.
6 - **ف. م.** عثمان يحي، ج3، ص ص 196-197.

ثلاثة أضرب: منها حروف رقمية، ولفظية ومستحضرة. وأعني بـ " المستحـضرة " الحروف التي يستحضرها الإنسان في وهمه وخياله ويصورها. فإمـا أن يستحـضر الحروف الرقمية، أو الحروف اللفظية. وما ثم للحروف رتبة أخرى.»[1] ويؤكـد ابـن العربي هذه المراتب في موضع آخر من مؤلفاته، فيقول:« للحروف ثلاث مراتب مـن وجه ما، وهي الحروف الفكرية، والحروف اللفظية، والحروف الرقمية»[2] ما يلاحظ في هذا النص أن ابن العربي استبدل عبارة المستحضرة بالوجود الفكري، ولا تعارض في ذلك لأن كلا من الوجود الفكري أو المستحضر هو وجود ذهني يتم باستعمال قوة الفكر التي تعتمد بدورها على قوى الوهم و التخيل.

ثم يقسم الحروف الرقمية بحسب الوضع على رتبتين: أحدهما سـماه "الوضـع المفرد" وهو رسم الحروف بشكلها المفرد، مثل: أ، ب، ج... خلافا لما تنطق به وهـو المركب من ثلاثة حروف، مثل: ألف، باء، جيم. والآخر سماه:« "الوضـع المـزدوج" وهي حروف أبي، جاد»[3] وللحروف حسب ابن العربي سواء فـي وضـعها المفـرد أوالمزدوج وجوه كثيرة تكاد لا تحصى، فالمفرد ينتج منه الحرف المركـب مثـل:"لا" وكذلك الوضع المفرد للحروف في الرقم (من حيث رسمها) في الاصطلاح العربي لها في خصوصياتها ما يربط بعضها بالبعض الآخر، وهو ما سيأتي ذكره عنـد التطـرق لنماذج من رمزية الحروف.

وتحتل مرتبة الوجود الذهني للحرف أهمية خاصة عند ابن العربي، لأنها فـي نظره أهم خطوة في علم معرفة الخواص الروحانيـة للحـروف، أو علـم التـصرف بالحروف، وقبل أن يبين لنا ابن العربي أهمية استحضار الحرف، بين لنا موقفـه مـن الرافضين لإمكانية التصرف بالحرف من المتصوفة أو من الذين لهم بـاع فـي علـم الحروف، ومن القائلين بإمكانية التصرف، فوقف موقفا يجمـع كعادتـه بـين الأمـر ونقيضه، فقال بإمكانية التصرف من جهة وعدم التصرف من جهة أخرى، وكأني بـه يقول بإمكانية التصرف مع توفر جملة من الشروط لم يفصح عنها جميعـا لـضرورة الكتمان، ولكون هذا الجزء من علم الحروف ممقوت عقلا وشرعا، على حد تعبير ابن

1 - المصدر السابق، ج3، ص201-202.

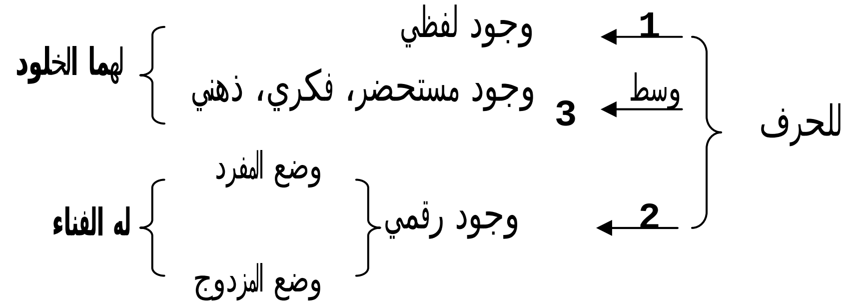
2 - ابن العربي: **كتاب الميم والواو والنون**، ص 04.

3 - المصدر نفسه، ص04.

العربي، وفي هذا الصدد قال:«واختلف أصحاب هذا العلم في الحرف الواحد: هل يفعل أم لا؟ فرأيت منهم من منع... ولا شك أني أوقفتهم على غلطهم في ذلك الذي ذهبوا إليه وإصابتهم... ومنهم من أثبت الفعل للحرف الواحد. وهؤلاء،...مخطئون ومصيبون. ورأيت منهم جماعة، وأعلمتهم بموضع الغلط والإصابة. فاعترفوا كما اعترف الآخرون...ولولا أني آليت عقدا أن لا يظهر مني أثر على حرف، لأريتهم من ذلك عجبا»[1]

ومن مواضع غلط الفئتين، سواء التي قالت بفعل الحرف أو بعدم فعله، هو عدم تفطنهم جميعا إلى أهمية مرتبة الوجود الذهني للحرف، فالرافضون للتصرف بالحرف كان رفضهم مبنيا على تجريد الحرف من وجوده الذهني، الفكري، عن طريق قوة التخيل. والقائلون بالتصرف استحضروا الوجود الذهني للحرف دون الانتباه إلى ذلك، فحسبوا أن التصرف يكون بالوجود الرقمي أو اللفظي للحرف فحسب. ومن هنا فإن استحضار الحرف، أي إدراك وجوده الذهني بمعية إما الوجود اللفظي أو الوجود الرقمي، أو بهما معا يكون التصرف والفعل بالحرف، وبهذا قوم ابن العربي موقف الفئتين و انتهى إلى القول:« فاعلم أن الحرف الواحد، سواء كان مرقوما أو متلفظا به، إذا عري القاصد للعمل به، عن استحضاره في الرقم أو في اللفظ خيالا، لم يعمل، وإذا كان معه الاستحضار عمل. فإنه مركب من استحضار ونطق أو رقم. وغاب عن الطائفتين صورة الاستحضار مع الحرف الواحد...فلما نبهناهم على صورة هذا، جربوا ذلك فوجدوه صحيحا. وهو علم ممقوت عقلا وشرعا.»[2] إلا على الفئة الخاصة من الصوفية والذين خصهم الله بأسرار علم الحروف، أو بـ«علم الأولياء» كما سماه "الحكيم الترمذي".

شكل رقم3	مراتب وجود الحرف بين الفناء والخلود



---

1 - **ف. م.** عثمان يحي، ج3، ص202.

2 - المصدر نفسه، ج3، ص 203.

ذاك التصرف و العمل بالحروف لا يتفاوت بين العلماء و الصوفية فحسب، بـل يتفاوت حسب ابن العربي بين الحروف ذاتها أولا، لأن للحـروف درجـات متفاوتـة ومراتب وطبقات، كتفاوت الناس، بين العامة و الخاصة، وتفاوت الخاصة في علومهم. ثم بين مرتبتي وجودها المرقون و المنطوق ثانيا. فحرف "الواو" مثلا أعم عمـلا، إذ بحكم مخرجه من الشفتين كان له قوة الحروف كلها، في حين حرف " الهاء" أقل عملا، لكونه صدر من أعمق المخارج، وما بين الهاء و الواو يتفاوت عمل الحروف بحـسب مراتبها[1]

ويكون التصرف بالحروف المرقونة واستحضارها مرتبطا بالقلم الذي يدونها، ذلك لأن التصرف بالحروف مرتبط كما سـبقت الإشـارة إليـه بخـواص الحـرف، والخواص متعلقة بالأشكال على وجه الخصوص، يقول ابن العربي:«واعلـم أن هـذه الحروف لم تكن الخاصية من كونها حروفا، وإنما كانت من كونها أشكالا. فلما كانـت ذوات أشكال، كانت الخاصية للشكل. ولهذا يختلف عملها باختلاف الأقـلام»[2] ولكـل شكل يكتب روح تقوم به، فإذا كتب حرف واحد كانت له روحه المميزة له، وإذا ربـط الحرف بغيره من الحروف تكون له روح أخرى غير المرتبطـة بـالحرف الواحـد، وتذهب الروح الأولى إلى عالم الخيال، أو البرزخ، وتخلد هناك. أما الشكل فتغيره دليل على فنائه، ومن هنا قال ابن العربي بأن الوجود المرقوم للحرف فـان؛ لأن« مـوت الشكل زواله بالمحو.»[3]

إذا كانت الحروف المرقونة تتحدد بالشكل المرقون بالقلم، فإن الحروف اللفظية تتحدد بالشكل المدرك حسا، عن طريق حاسة السمع، مع الصورة المستحـضرة فـي الذهن ليحدث بها التصرف أو الفعل. فعند نطق المتكلم بالحرف يتشكل الحـرف فـي الهواء بالنفس فتقوم به روحه، ولتشكله في الهواء بالنفس ذي المصدر الإلهي يبقى هذا النمط من الوجود خالدا حتى ولو انتهى عمله و انتهى التصرف به فيمـا أريـد لـه، ويمكن للصوفي الذي آتاه الله العلم بأسرار الحروف أن يرى الكلام يملئ الجو و يرى الحروف تسبح في الفضاء، يقول ابن العربي متحدثا عن فناء الوجود المرقوم للحـرف

---

1 - المصدر السابق، ج3، ص203.

2 - **ف. م.** عثمان يحي، ج3، ص205.

3 - المصدر نفسه، ج3، ص 206.

مقابل خلود وجوده اللفظي:«وهذه الحروف الهوائية اللفظيـة لا يـدركها مـوت بعـد وجودها. بخلاف الحروف الرقمية. وذلك لأن شكل الحرف الرقمي والكلمـة الرقميـة تقبل التغيير و الزوال: لأنه في محل يقبل ذلك. ولهذا كان لها البقاء. فالجو كله مملوء من كلام العالم. يراه صاحب الكشف صورا قائمة.»[1] وليدعم ما أعطاه منهجه الكشفي من حقائق في علم الحروف يستدل ابن العربي بالمنهج النقلي، فيجد في الـسمع مـن النصوص الشرعية ما يؤكد خلود الكلام وصاحبه في الجنة أو فـي النـار، ذلـك لأن الكلام المتلفظ به له الخلود ويتسبب في سعادة صاحبه وتقربه من الله إن كـان كلامـه طيبا، لقوله تعالى: ﴿إِلَيهِ يصعد الْكَلِم الطيب والْعملُ الصالِح يرفَعه...﴾[2] كما يتـسبب في شقائه و بعده عن الله إن كان كلامه يغضب الله، وهنا يعتمد ابـن العربـي حـديثا للرسول صلى الله عليه وسلم يقول فيه:« إن الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله مـا لا يظن أن تبلغ ما بلغت فيهوي بها في النار سبعين خريفا»[3]

إذا أردت أن أجمل معاني الحرف عند ابن العربي من خلال كل ما سبق، أقول إنه: اسم ومسمى، رسم ومعنى، روح وجسم، فلك و منزل، لفظ ورقم، بل هو ملـك، كما أنه معنى مستحضر، أو متمثل وموجود، منطوق و مرقوم. خالد وفان، والتصرف به ممكن من حيث خواص أشكاله، لكن الشرع و العقل يمقت ذلك، ويبقـى للـصوفي المجال الأرحب في التعامل معه لأنه أوتي علم الحروف، من بـاب العلـم بالبـاطن، وإدراك تمثل الصفات و الأسماء الإلهية فيه في الوجود ككل. ومن بـين مـا يدركـه المكاشف له في علم الحروف و عوالمه ما للحروف من مراتب أ و طبقات و درجات في العلم والمعرفة والتقرب من الله، ومقامات كمقامات العارفين التـي يترقـى فيهـا الصوفية.

---

1 المصدر السابق، ج3، ص207.

2 - سورة فاطر، الآية 10.

3 - يورد ابن العربي هذا الحديث في ف م ،ج3، ص206 وهو حديث تكرر في الصحاح بـالمعنى نفـسه، وبعبارات مشا ة، لكن ليست متطابقة، منها ما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:«**إن الرجل ليتكلم بالكلمة ما يرى أن تبلغ حيث بلغت يهوي ا** في **النار** سبعين **خريفا».**

- أحمد بن حنبل: **مسند الإمام أحمد**، ج2، ص 355. وبالمعنى نفسه تقريبا يرد الحديث النبـوي في **سـنن الترمذي**، ج4، ص557.

ثالثا- طبقات الحروف و مقاماتهم العرفانية:

لما كانت الحروف في فلسفة ابن العربي كعالم الإنسان مكلفة، ومختصة بشرائع ورسل، ولما كانت مختلفة من حيث مخارجها، ومراتبها الغيبية و البرزخية و الحسية، ومتعددة ومختلفة بتعدد واختلاف حركة الأفلاك التي تنتج عنها، كل هذا يقود دون شك إلى الحديث عن اختلاف بين الحروف وعن تفاضل بينها. وبالنظر إلى مبررات الاختلاف والتفاضل الكثيرة فإن ابن العربي لا يقف عند تفاضل واحد بينها، ومن ذلك أنه تحدث عن اختلاف وتفاوت بين الحروف على مستوى تواجد وحضور الحروف في القرآن الكريم، وخصه بفكرة طبقات عالم الحروف، وهي عبارة عن شرح وتتمة لما جاء في مطلع الجزء الخامس من الفتح المكي[1] عندما كان بصدد الحديث عن مراتب عالم الحروف،وحيث خلُص إلى أن الحروف أمة من الأمم، مخاطبون ومكلفون، عليهم الأمر الإلهي ولا نهي عندهم. كما تحدث عن تفاضل بين الحروف على مستوى تدرج الحروف في مقامات العارفين كتدرج المتصوفة.

1- طبقات الحروف:

لقد رأينا أن ابن العربي يعد الوجود كله كلمات إلهية، وفي القرآن الكريم باعتباره كلاما إلهيا "الحضرة الإلهية" فيه أظهر، سواء على المستوى المرقوم المجسد في خط المصحف، أو على مستوى اللفظ، تلاوة، «وإن كانت الحضرة الإلهية سارية في الكلام كله، تلاوة أو غير ذلك»[2] ومن هنا نظر ابن العربي بما أعطاه كشفه إلى الحروف المؤلفة لكلام الله في القرآن الكريم أنها ليست من طبقة واحدة فهي متفاضلة فيما بينها بحسب ورودها في القرآن في أوائل السور أو في أواخرها، وفي " بسم الله الرحمن الرحيم"؛ ذلك لأنه حسب ابن العربي للموجودات ترتيب وتفاضل من حيث الشرف، فالموجود الذي ظهر أولا أشرف من الثاني، ولكن هذه الأفضلية لا تتسلسل إلى آخر موجود، لأن وضع موجود ما كآخر الموجودات قد يكون لحكمة إلهية تعلي من شأنه ومن شرفه، لهذا وضع ابن العربي حدا لسلسة التفاضل في الشرف إلى منتصف سلسلة الموجودات، فقال:« واعلم أن الأمور عندنا، من باب الكشف، إذا ظهر

---

1 - **ف. م.** عثمان، ج1، ص 260.

2 - المصدر نفسه، ج1، ص 351.

منها في الوجود ما ظهر أن الأول أشرف من الثاني؛ وهكـذا علـى التتـابع، حتـى النصف. ومن النصف يقع التفاضل، مثل الأول حتى الآخر. فالآخر و الأول أشرف ما ظهر. ثم يتفاضلان على حسب ما وضعا له، على حسب المقام. فالأشرف منهـا أبـدا يقدم في الموضع الأشرف»[1] وهنا رمز وإشارة واضحة إلى أن الإنسان باعتباره آخر موجود ظهر لا يعني أنه أحط شرفا مما سبقه من الموجودات، بل وجوده آخرا لأنـه الغرض من وجود سواه من مكونات العالم.

وإذا كان هذا هو شأن الموجودات في شريفها وأشرفها، فإن الشأن نفسه ينسحب على عالم الحروف وترتيبها في القرآن الكريم، فعلى ضوء تواجدها في مواضع معينة في القرآن قسمها ابن العربي إلى طبقتين أساسيتين: طبقة العامة و طبقة الخاصة مـن الحروف. هذه الطبقية و الاختصاص والتفاضل في الشرف هو علم كشفي نالـه ابـن العربي بعد تأمل في حروف القرآن بحثا عن سر اختصاص حـروف بالبـسملة دون حروف واختصاص حروف ببدايات السور دون غيرها، هل هو اختصاص من طبيعة الحروف أم عناية واختيار وتفضيل إلهي مقصود؟

فبعد التأمل النظري وطرح السؤال جاءت الإجابة بـالعلم الكـشفي لا النظـري الكسبي، إن منها ما من طبيعة الحروف واكتسابها، ومنها مالحقته العناية الإلهية. والكل في نهاية المطاف لا يخرج عن العلم و التصرف الإلهي فـي الوجـود. يقـول ابـن العربي:« فنظرنا كيف ترتب مقام رقم القرآن عندنا؟ و بماذا بدئت بـه الـسور مـن الحروف؟ وبماذا ختمت؟ وبماذا اختصت السور المجهولة في العلم النظري، المعلومة بالعلم اللدني، من الحروف؟...ونظرنا في الحروف التـي لـم تخـتص بالبدايـة ولا بالختام... وطلبنا من الله -تعالى- أن يعلمنا بهذا الاختصاص الإلهـي، الـذي لهـذه الحروف، هل هو اختصاص اعتنائي ؟...أم هو اختصاص نالته من طريق الاكتساب؟ فكشف لنا عن ذلك كشف إلهام، فرأيناه على الوجهين معا.»[2] وعلى هذا الأساس قـسم ابن العربي عالم الحروف إلى طبقات. واحدة للعامة وخمس طبقات للخاصة.

1- المصدر السابق، ج1، ص ص 351- 352.

2 - **ف. م.** عثمان، ج1، ص 352.

أ- طبقة عامة الحروف:

العامة من الحروف، حسب ابن العربي، هي الحروف التي لم ترد في بدايات السور و لا في خواتمها، ولم ترد أيضا في البسملة، وهي حروف: الجيم و والضاد والخاء و الذال والغين و الشين. وعن ذكره لهذه الحروف دون غيرها من خلال استقرائه للقرآن الكريم، يقول ابن العربي:« فلما وقفنا على ذلك، جعلنا الحروف التي لم تثبت أولا ولا آخرا على مراتب الأولية، كما نذكره، فعامة الحروف ليس لها من هذا الاختصاص القرآني حظ.»[1] فهي في الشرف و الأفضلية في عالم الحروف، كالعامة في عالم البشر بالنظر إلى توزعهم بين العامة و الخاصة، بحسب علومهم ودرجة تقريبهم من الحق.وبهذا المعيار نفسه تتفاوت الحروف في طبقات الخاصة إذ هناك الخاصة وخاصة الخاصة و الخلاصة و وصفاء الخلاصة وعين صفاء الخلاصة.

ب- طبقة خواص الحروف:

وهي الطبقة الأولى من **خاصة الحروف**، «التي فوق العامة بدرجة»[2]وتتمثل عند ابن العربي في حروف السور المجهولة، أو الحروف المقطعة التي في أوائل السور، وهي موضوع محل اختلاف كبير بين المفسرين، والتي غدت في كثير من الأحيان أسماء للسور الواردة فيها، مثل كهيعص من سورة مريم وغيرها. هذه الحروف هي[3]: الألف و اللام و الميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء و العين والطاء والحاء والقاف و النون.

---

1 - **ف. م.** ج1، ص 352.

2 - المصدر نفسه، ج1، ص 262.

3 - **ف. م.** ج1، ص،353 يلاحظ هنا ورود ثلاثة عشر حرفا، ويبدو أن حرف السين قد سقط سهوا في الطباعة لأن ابن العربي يذكره في موضع آخر من الفتوحات، فيصبح العدد أربعة عشر حرفا. وهو ما يعدده ويحدده بقوله:« ومنهم الخاصة التي فوق العامة بدرجة. وحروف أوائل السور، مثل:(ألم)...وهي أربعة عشر حرفا: الألف واللام والميم و الصاد والراء و الكاف والهاء و الياء و العين والطاء و**السين** والحاء والقاف والنون»/ - **ف. م.** ج1، ص 262.

وتكرار بعض هذه الحروف في بدايات سور مختلفة لا يعن أن الحرف قد تكرر بعينه، وهنا نقف عند فكرة فلسفية متميزة لدى ابن العربي في مجـال اللغـة ودلالـة الكلمات و الحروف على المعاني مفادها أن تكرار الكلمات في اللغة وتكرار الحـروف في الكلمة الواحدة وتكرار مثل هذه الحروف في بدايات السور ولو أنه يـدل ظاهريـا على اشتراك الكلمات أو الحروف في مرتبة الوجـود اللفظـي و المرقـوم، أي فـي الصورة والاسم، على حد تعبيره، فإن كل ذلك لا يعني أن الحرف واحـد فـي كـل مواضع قد تكرر فقط، وإنما لكل حرف في موضعه معنى لا يتكرر فـي أي موضـع آخر، وكذلك الشأن بالنسبة للكلمات.

وتنسجم هذه الفكرة مع المنظومة الفكرية لابن العربي بالرغم من تعدد التقسيمات والمراتب للحروف، فلقد سبق وأن رأينا معه أن الحروف تنتُج بدوران الأفلاك وبعلاقة الأعضاء التي تصدر عنها بحركة الأفلاك، مما يدل على أن منبع حـروف اللغـة لا يجف، وأن حياة الكائنات وحركة الأفلاك المستمرة مثمر منتج باستمرار، وكل حـرف يرسم أو يكتب يستخدم فيما كتب له، فهو جسد وروح، يفنى الجسد وتبقى الروح خالدة. ومن هنا كانت الحروف المتكررة في بدايات السور مختلفة المعاني بحسب ورودها في السورة، لهـذا قـال ابن العربي:«...المقرر عندنا و المعلوم أن الـصاد " ألمـص" ومن " كهيعص" ومن "ص"، ليس كل واحد منهن عين الآخر منهن، ويختلف كل حرف باختلاف أحكام السورة وأحوالها ومنازلها. وهكذا جميع الحروف، على هذه المرتبة»[1]

جـ - طبقة خاصة الخاصة:

وهي الطبقة الثانية من خاصة الحروف، ويخصها بالحروف التي وقعت في أول سور القرآن سواء كانت في ضمن الحروف المجهولة، أو ضمن الكلمات العادية، وفي عددها لاتزيد عن الخاصة من الحروف إلا بحرف واحد، من حيث العدد لا من حيـث هوية الحرف، أما من حيث تكرار الحروف فيصبح العدد أكبر بكثير بحكم أن الحرف المتكرر في رأي ابن العربي له كيانه الخاص وليس هو بعينه الحرف الأول، وكـأنني بالفكرة نفسها التي وردت عند الفيلسوف اليوناني"هيرقليدس" فيلسوف الحركة و التغير، عندما قال بأن كل شيء في تحول و تغير مستمرين، و« يـستحيل أن نلمـس المـادة

1 - المصدر السابق، ج1، ص353.

الفانية نفسها مرتين»[1] فحتى النهر الذي نسبح فيه المرة الأولى ليس هو نفسه النهـر الذي نسبح فيه في المرة الثانية.

هذه الحروف المشكلة لطبقة خاصة الخاصة هي:« حرف الألف واليـاء والبـاء والسين والكاف و الطاء و القاف و التاء والواو و الصاد والحاء والنون و اللام و الهاء والعين»[2] وهي نفسها الطبقة التي تحدث عنها ابن العربي وعن حروفها في الموضـع المذكور آنفا[3] من الفتوحات، مع إهمال حرف " الهـاء" ودون شـرح أو ربـط لهـذه الحروف بأوائل سور القرآن، وهو بذلك ينفذ ما أشار إليه ابن العربي مرارا من أنه لا يعطي للقارئ فكرة تامة ومفصلة في موضوع محدد في موضع واحد، ومـن أراد أن يجمع ويجمل الفكرة الأكبرية حول موضوع ما عليه أن يبحـث عنهـا مبثوثـة فـي الفتوحات بأجزائها وأبوابها، و في غير الفتوحات من مؤلفاته.

د- طبقة الخلاصة:

هي الطبقة الثالثة من خواص الحروف، وإذا كانت الطبقة السابقة قـد اعتبـرت خاصة الخاصة لوقوعها في أوائل سور القرآن، فإن هذه الطبقة تفوقها درجـة لكـون حروفها جاءت في خواتم سور القرآن، وقد رأينا مع ابن العربي أن الرتبة العليا فـي الشرف قد تكون التي جاءت أولا وقد تكون للتي جاءت في آخر المطاف، كمـا هـو الحال لشرف مرتبة الإنسان بين سائر الموجودات وهـو الـذي بـرز فـي الوجـود كآخرها،من حيث الظهور لا من حيث صورته في العلم الإلهي. وشرف هـذه الطبقـة من الحروف استمدته من كونها مسك الختام وخلاصة للسورة القرآنية و للقـرآن فـي مجمله. هذه الحروف يحددها ابن العربي بقوله: «وأما الطبقة الثالثـة مـن الخـواص – وهم الخلاصة – فهم الحروف الواقعة في أواخر السور، مثل: النون والميم و الراء و الباء والدال و الزاي والألف و الطاء واللام .»[4] ويبدو أن ترتيب هذه الحروف جاء

---

1 - هيرقليدس: **جدل الحب والحرب**، ترجمة وتعليق:مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة، 1980، شذرة91، ص 94.

2 - **ف. م.** عثمان يحي ، ج1، ص 353.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص 262.

4 - المصدر نفسه، ج1، ص 353.

بحسب ترتيب المصحف للسور، لا بحسب نزول القرآن مفرقا، مع ملاحظة أن أزيـد من ثلث السور في القرآن الكريم تنتهي بحرف النون.

وطبقة الخلاصة هذه هي آخر ما يقف عنده ابن العربي في تقسيمه السابق الذكر لطبقات الحروف ليتحدث بعده عن طبقات للحروف لا بحسب تواجدها في القرآن كمـا هو الحال هنا، وإنما بحسب أحوال ومقامات[1] كالتي يترقـى ويتـدرج فيهـا رجـال الصوفية، من "تخلق" و "تحقق" و"اتحاد"وبحسب العالم المرسل مـن الحـروف وهـي حروف الجيم والحاء والخاء و الكاف. وأما في هذا التقسيم فيواصـل سـرد طبقـات الحروف بحسب ورودها في القرآن.

هـ - طبقة صفاء الخلاصة:

هي الطبقة الرابعة من خواص الحروف، وهي حروف" بسم الله الرحمن الرحيم" الواردة في كل سور القرآن، وعندما خلت سورة " التوبة" من البسملة، تكـررت فـي سورة النمل في الآية الثلاثين. ولابن العربي رأي في سبب خلو سـورة التوبـة مـن البسملة وتكرارها في سورة النمل[2]، سيأتي الحديث عنه في تأويله للقرآن الكريم، ومـا خصه للبسملة من آراء متميزة.

و- طبقة عين صفاء الخلاصة:

هي الطبقة الخامسة في عالم الحروف بحسب مواضع ورودهـا فـي القـرآن الكريم، وتتألف هذه الطبقة من حرف واحد هو حرف " الباء" لأنه في بداية كل سـور القرآن مادام موجودا في بداية البسملة، وحتى السورة التي خلت من البسملة، ابتـدأت الآية الأولى فيها بحرف "الباء"، وذلك في قوله تعالى: **براءةٌ** مِن اللهِ ورسـولِهِ إِلَـى الذِين عاهدتُم مِن الْمشْرِكِين [3] . وحتى التوراة، أولها حرف باء حسب ابن العربي.[4]

هذه طبقات الحروف في تصنيف ابن العربي بحـسب موضـعها فـي القـرآن الكريم،وتتحدد قيمتها في ورودها في بدايات السور أو في نهاياتها وأغلبها في وسـط

1- المصدر السابق، ج1، ص 261، 263.

2 - المصدر نفسه، ج1، ص 354، 355.

3 - سورة التوبة، الآية 1.

4 - المصدر السابق، ج1، ص 356.

القرآن مبثوثة في آياته ومؤلفـة لهـا. هـذه المراتـب الـثلاث المختزلـة لطبقـات الحروف،تشكل نقاطا ثلاثا لخط مستقيم، له بداية وله وسط وله نهاية، تمثـيلا للقـرآن الكريم والذي هو الصراط المستقيم، له أول لطريق ووسطه وغايته. عن هذه المماثلـة يقول ابن العربي:« فما وقع من هذه الحروف في مبادئ السور، قلنا فيـه لـه بدايـة الطريق، وما وقع آخرا، قلنا له غاية الطريق، وإن كان من العامـة قلنـا لـه وسـط الطريق، لأن القرآن هو الصراط المستقيم».[1]

ومرة أخرى ندرك في فلسفة ابن العربي الحيوية و الحركة والتفاعل الدائم فـي أفكاره حيث انطلق في الحديث عن طبقات الحروف من طبقتين قاعديتين: طبقة العامة وطبقة الخاصة من الحروف، والخاصة تنقسم بدورها إلى خمس طبقات تتـدرج فـي الخصوصية حتى الوصول إلى طبقة أخيرة بها حرف واحد، فانتهى إلى الوحـدة بعـد الكثرة، ثم جعل هذه الطبقات في ثلاث نقاط ضمن خط مستقيم. له بداية ولـه وسـط ونهاية أو غاية. والنهاية والغاية حيث الوحدة لا نصل إليها إلا فـرادى، لهـذا جعـل الطبقة الأخيرة من الحروف بها حرفا واحدا كما جعل في مقامـات العـارفين علـى مستوى الحروف حرفا واحدا يكون في قمة المقامات، فما هي مقامات العارفين علـى مستوى الحروف؟ثم ماهي الحروف التي تترقى في هذه المقامات ؟

1 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص 356.

2 – المقامات العرفانية للحروف:

يكاد ابن العربي يكرر مقولته بأن عالم الحروف كعالم الإنسان مكلف شاركه الخطاب لا التكليف[1] كلما تحدث عن عوالم أو أقسام أو مراتب للحروف. ومن هنا ولما كان عالم الإنسان به متصوفة يسعون إلى علم إلهي كشفي مطلق ويشقون من أجل سعادة ينالونها وهم يترقون في الدرجات العلى من مقامات العرفان فيتولاهم الله بعلمه ويقربهم منه ويرفعهم دون الناس درجات، ويتفاوتون فيما بينهم في الدرجات والمقامات التي يترقون فيها ولو اشتركوا جميعا في أنهم أولياء الله ومن تلك المقامات و الدرجات مقام الأفراد أو الركبان ثم البدلاء ثم الأوتاد فالإمامان وأخيرا درجة القطب الغوث[2]. فكذلك لعالم الحروف درجات يترقون فيها، ويبلغون أعلاها فمنهم القطب ومنهم الإمامان و الأوتاد و الأبدال، كما هو الشأن في ترقي أولياء الله في مراتب العرفان. ولكن ما يميز هذا التصنيف والترتيب عن سائر الترتيبات والتصانيف التي رأيناها مع ابن العربي للحروف، هو أن الحروف التي خصها بالمقامات العليا من التصوف هي لحروف المد أولعلامات الإعراب أو حروف الضمائر، ما عدا حرف الألف في درجة القطبية لم يخصصه، لا بالألف الصحيحة ولا بغيرها. هذه المقامات هي:

أ- مقام الأبدال:

خصه ابن العربي بسبعة حروف أبدال، بعدد الأقاليم السبعة، وبكامل الأعداد،كما هو الحال في عالم المتصوفة من البشر، وميزة هذه الحروف أنها جميعا غير صحيحة فهي حروف للمثنى و للجمع وللضمائر، وهي:« الألف والواو والياء و النون و تاء الضمير وكافه وهاؤه. فالألف، ألف "رجلان"؛ والواو، واو " العمرون"؛ والياء، ياء " العمرين"؛ والنون، نون " يفعلون"»[3]

ويرجع ابن العربي السر في جعل هذه الحروف من البدلاء والمناسبة بينها وبين فئة البدلاء في رجال التصوف إلى أن هذه الحروف ينوب بعضها البعض إذا غاب،

---

1 - المصدر السابق، ج1، ص 325.

2 - لمزيد من التفصيل في هذه الدرجات ومعانيها يمكن الرجوع إلى : نظرية المعرفة عند ابن عربي، ص ص 305-321.

3 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص 336.

كما ينوب حرف واحد اسما أو كلمة أو حتى جملة كاملة، كما هو الـشأن فـي عـالم الأبدال من الصوفية، حيث أن كلمة بدل لها معاني **تتدرج** من: اللفظ المشترك والـذي يعني تبديل الصفات المذمومة بالصفات المحمودة إلى أن البدل من الصوفية هو الـذي إذا مات ترك بدله عوضا عنه وهو رجل يترقى من الدرجة الأول، درجة: الأفـراد أو الركبان[1]، ثم يتدرج معنى البدل إلى أن صاحب هذه الدرجة من التصوف إذا غـاب أو سافر ترك جسدا على صورته، حتى لا يعرف أحد أنه فُقِد.[2] فالمناسبة إذن بين أبـدال عالم الحروف وأبدال عالم المتصوفة تكمن في معنى البدل على أنه إذا غاب ترك مـن ينوبه في شخصه ويكون بدلا منه، وفي تحديد دقيق للعلاقة لوجه العلاقة بـين أبـدال الحروف وأبدال الصوفية يقول ابن العربي:« وسر النسبة بيننا و بينهم (أي الحروف) في مرتبة الأبدال... أن التاء إذا غابت من "قمت" تركت بدلها، فقال المتكلم:"قام زيـد". فنابت (تاء الضمير) بنفسها مناب الحروف، التي هي اسم هذا الشخص المخبر عنـه. ولو كان الاسم مركبا من ألف حرف (ا ـ)ناب الضمير مناب تلـك الحـروف، لقـوة حروف الضمائر وتمكنها واتساع فلكها... فلهذا استحقت (أي حروف الضمائر) هـي وأخواتها، "مقام الأبدال"»[3] وكل هذه المعطيات هي عند ابن العربي من علوم الكـشف وتخص فئه معينة من المكاشف لهم، عالية الدرجة في عالم المتصوفة، كما تخص فئة خاصة من عالم الحروف لها مراتب خاصة من حيث صدورها وحركتهـا وعلاقتهـا بحركة الأفلاك. ولكن ما يلاحظ على هذه الدرجات العليا لدى الحروف أنها تبدأ مـن درجة الأبدال في حين لدى الصوفية هناك درجات دون الأبدال، والسر في ذلك يكمـن في أن تلك الدرجات تحتوي على عدد كبير من المتصوفة يعادل أو يفـوق الـسبعين رجلا، في حين حروف اللغة عددها محدود من حيث الاسم والـشكل، لا مـن حيـث الاستقلال بالمعنى والذات. لهذا كانت الدرجة العليا الأولى هي مقام الأبدال وبه سـبعة حروف ثم يليه مقام أعلى منه درجة وهو مقام الأوتاد.

1 - المصدر السابق، ج2، ص ص 385، 400.

2 - ابن العربي : **كتاب اصطلاح الصوفية** ، ص04 ، و القاشاني: **اصطلاحات الصوفية** ، ص 36 .

3 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص ص 336- 337.

ب- مقام الأوتاد:

في عالم المتصوفة من البشر يتحدث ابن العربي عن أربعة أوتاد ارتقوا من مقام الأبدال، وبلغوا درجة من العلم الإلهي ومن علوم كثيرة لم يبلغها الذين في درجات دونهم، بل وتعد هذه الدرجة من نقاط الوصول، والأوتاد هم بمثابة أركان العالم الأربعة، يحفظ الله بهم العالم لكونهم على قلوب الأنبياء وتغمر قلوبهم روحانيات إلهية، فكذلك قيمة الحروف الأوتاد الأربعة في عالم الحروف و في اللغة عموما لأن هذه الحروف هي علامات الإعراب وهي:« الألف والواو والياء و النون»[1] فهي من حيث أسماؤها ترقي لأربعة حروف من السبعة أبدال، كما هو الشأن في عالم المتصوفة من البشر، ولكن من حيث إن الترقي يعني تغيرا، فإن الأوتاد هم غير الأبدال وكذلك الأمر بالنسبة للحروف فترقيها يعني تبدلها وتغيرها مما يعني أنها ليست هي بعينها التي كانت أبدالا ولو اشتركت أو حافظت على عينية أشكالها وأسمائها.

جـ - مقام الإمامان:

الإمامان في مقامات الصوفية عند ابن العربي:« هما شخصان أحدهما عن يمين الغوث ونظره في الملكوت، والآخر عن يساره ونظره في الملك، وهذا أعلى من صاحبه وهو الذي يخلف الغوث»[2] وأما في عالم الحروف فمن درجة الأوتاد يرتقي ثلاثة ليكون واحد إمام على يمين القطب والآخر على يساره، والثالث يرتقي مباشرة إلى درجة القطبية، فهنا إذن، ارتقاء القطب من مقام الأوتاد مباشرة لا من مقام الإمامين، ولو أنه حسب ابن العربي لكل حرف في هذه المقامات كيانه حتى ولو اشترك مع حرف آخر في الاسم وفي الرسم. وأما الاثنان اللذان يبلغان درجة الإمامة في عالم الحروف فيقول عنهما ابن العربي:«والإمامان الواو والياء المعتلتان، اللذان هما حرفا المد واللين، لا الصحيحتان»[3].

---

1 - **ف. م.** ج1، ص 336.

2 - ابن العربي: **كتاب اصطلاح الصوفية**، ص4.

3 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص 336.

د- مقام القطب:

القطب هو أعلى درجات الولاية عند ابن العربي وعند عموم الصوفية، ويلقب أيضا بالغوث عندما يلجأ إليه الناس لإغاثتهم[1]، ولعل هذه المنزلة التي للقطب والدرجة الرفيعة هي التي دفعت بابن العربي إلى وصف العلاقة بين القطب و الله والعالم بقوله:« القطب ...عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان»[2] ونظرا لما حاز عليه القطب من معارف إلهية وعلوم و ما اطلع عليه من أسرار الغيب فإن ابن العربي قد حدد منزلة القطب ضمن دائرة المطلق، فقال:« القطب مركز الدائرة ومحيطها ومرآة الحق، عليه مدار العالم، له رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلائق.»[3]

وإذا كان ابن العربي قد تميز بهذا الضبط لمقام القطبية ولسائر مقامات الصوفية، فإنه تمكن أيضا بتميز من أن جعل للحروف مقامات كمقامات الصوفية، واستطاع أن يجد المناسبة بين الحروف و الصوفية وما اجتمعوا عليه من مقامات يتسلقون مدارجها لبلوغ الكمال، حيث مركز الدائرة. وجعل تلك الأوصاف التي ذكرها عن القطب في درجات الولاية تنطبق على "**الألف**" الذي عده قطب الحروف. فجعله مركزا للدائرة، ووصفه بالقيومية، لسريانه في كل الحروف كما كان للولي القطب رقائق ممتدة لجميع المخلوقات، ومثل هذه الأمور لا تدرك إلا كشفا حسب ابن العربي القائل:« ومقام القطب منا، الحياة القيومية، هذا هو المقام الخاص به. فإنه (أعني القطب) سار بهمته في جميع العالم. كذلك **الألف** (سار) من كل وجه، من وجه روحانيته التي ندركها نحن، ولا يدكها غيرنا.»[4].

فمن مبررات اعتبار حرف الألف قطبا هو قيوميته، والتي لا تعني صورة قيامه رسما، أو شكله الواقف، بل تعني سريانه من حيث روحانيته خاصة ثم من حيث رسمه أو رقمه في سائر الحروف. فأما سريان روحه في الحروف فلأن مخرجه من

---

1 - القاشاني: **اصطلاحات الصوفية**، ص 167.

2 - ابن العربي: **كتاب اصطلاح الصوفية**، ص 4.

3 - ابن العربي: **كتاب الله ل القطب ومقاله وحاله**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1367هـ /1948م، ص 3.

4 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص 335.

الأعماق، بل من أقصى المخارج، فالنَّفَس فيه كامل غير منقطع كسائر الحروف، و من كماله في النفس تستمد باقي الحروف كياناتها، بمعنى أن النَّفَس الذي في حرف الألف إذا انقطع في أي موضع من مخارج الحروف شكل الحرف الذي يظهر بصدور الصوت، مما يدل أن الحروف تستمد وجودها من روح الألف، أو من النَّفَس الصادر بسبب الألف، وإن شئنا قلنا أن الحروف كلها جزء من الألف. وأما أهميته من حيث رقمه أو رسمه وشكله فإنه الخط الذي ترسم به كل الحروف؛ «لأن جميع الحروف تنحل إليه وتتركب منه، ولا ينحل هو إليها، كما ينحل هو أيضا إلى روحانيته، وهي النقطة تقديرا، وإن كان الواحد لا ينحل»[1]

ومرة أخرى نقف مع ابن العربي عند فكرة فيثاغورية مع ربطها بالحروف وبالمسائل العقدية، فـ"الألف" هو بمثابة العدد "واحد" الساري في كل الأعداد، كما نلمح في الموقف نفسه فكرة كلامية تتمثل في مسألة الجوهر أو الجزء الذي لا يتجزأ و التي ينتهي إليها الخط المستقيم عند تقسيمه إلى نقطة مرئية ثم مواصلة تقسيمه وهما حتى يعجز الوهم عن مواصلة التقسيم. وحينها تكون النقطة التي لا انقسام لها وهي الأصل لكل المركبات القابلة لتوارد الأعراض والصفات.

كما نقف أيضا مع ابن العربي عند فكرة التعدد اللامحدود للحروف، وأن لكل حرف كينونته مهما تشابهت الأسماء و الأشكال، فتكرار هذه الحروف في أكثر من مقام، لا يعني عند ابن العربي أن الحروف هي نفسها تكررت، بل هي حروف أخر تستقل بهويتها، فالواو "الإمام" ليس هو عينه الواو "الوتد" ولا الواو "البدل" فمثل هؤلاء في عالم البشر كالأخوة الثلاث من أب وأم واحدة ولهم أسماء متشابهة، إلا أن لكل فرد منهم استقلال بشخصيته، يقول ابن العربي:« وإياك أن تتوهم تكرار هذه الحروف في المقامات، أنها شيء واحد له وجوه متعددة. إنما هي مثل الأشخاص الإنسانية. فليس زيد بن علي هو عين أخيه زيد بن علي الثاني، وإن كانا قد اشتركا في البنوة والإنسانية ووالدهما واحد، ولكن بالضرورة نعلم أن الأخ الواحد ليس عين الثاني.»[2]

ولكن التمييز بين الحرفين المشتركين في الاسم و الشكل لا يتم بالعلم الضروري، كما هو الحال في التفرقة بين الأخوين في عالم الإنس والحس، وإنما بالعلم

---

1 - ف. م. عثمان، ج1، ص 336.

2- المصدر نفسه، ج1، ص 337.

الكشفي والذي ينسجم مع النسق الأكبري في العلم المطلق الدائري، والـدائم الحركـة والإبداع، أو مع ميتافيزيقا الحرف والتي رأينا مع ابن العربـي أن الحـروف دائمـة الصدور متعلقة بحركة الأفلاك وبرغبة الأسماء في الظهور، ولكـل حـرف مـصدر حركي معين لاسم إلهي ولفلك ولمنزل ولبرج ولعضو صادر عنه هذا الحرف أو ذاك. ثم المتكلم متغير والمخاطب لا يخلو من الحركـة و التغيـر كـالتي تحـدث عنهـا "هيرقليدس". لهذا كله ذهب ابن العربي إلى أن تكرار الحرف الواحد في الكلمة الواحدة المتكررة مرتين ليس هو هو[1]، ليس فقط لأن كل حرف يستقل بكينونته، وإنما لتعلـق الحرف بضمير سواء المخاطِب أو المخاطب وكلاهما قابل للتغيير المستمر.

إن الذي يمكن استخلاصه من وضع ابن العربي للسلم العرفاني للحـروف هـو التأييد التام لما ذهب إليه ميشيل شودكيفيتش Michel Chodkiewicz عندما بين بأن ابن العربي له السبق والأفضلية في تـصنيف المقامـات وضـبط مـصطلحاتها، وتخليصها من اضطراب الأعداد التي كان الصوفية يذكرونها، كما خلصها مما كانـت تعرفه من اضطراب في الرموز والإشارات وما يعتري درجاتهـا وتعـداد الأوليـاء المقيمين فيها. ولا يقف فضل ابن العربي، حسب شودكيفيتش، عند حد تصنيف مقامات العارفين وتقديمها في إطار محكم الاتساق، بل تجاوز ذلك التـصنيف المبنـي علـى معطيات موجودة سلفا إلى من يعتبر نفسه جزءا من ذلك النظام[2]. والذي يـؤتى العلـم الكشفي بخبايا نظرية الولاية و مقامات الولي لا يمكن إلا أن يكون قـد عـاش هـذه المقامات وهذا ما يريد ابن العربي أن يبينه في عرضه لمقامات العارفين عموما.

والذي يدفعنا إلى تأييد حكم "شودكيفيتش" هو تجاوز ابن العربي التنظير للولايـة ومقاماتها الخاصة بالبشر إلى تطبيقها على الحروف وجعلها متـسقة ومنـسجمة مـع النظرية الأصل ومع فلسفة ابن العربي الرمزية في عالم الحروف، حيـث لـم يكتـف

---

1 - يقول ابن العربي في هذا الصدد:« ...وهو مثلا " قلت" إذا كررته بدلا من اسم بعينه. فتقول لشخص بعينه:" **قلتَ** كذا و **قلتَ** كذا، فالتاء عند صاحب الكشف، التي في" قلت" الأول، غير التاء التي في "قلت" الثاني؛لأن عين المخاطب تتجدد في كل نفس...وكذلك الحركة الروحانية، التي عنها أوجد الحق - تعالى- التاء الأولى، غير الحركة التي أوجد عمها التاء الأخرى...فيختلف معناها بالضرورة»

- **ف. م**. عثمان، ج1، ص ص 337- 338.

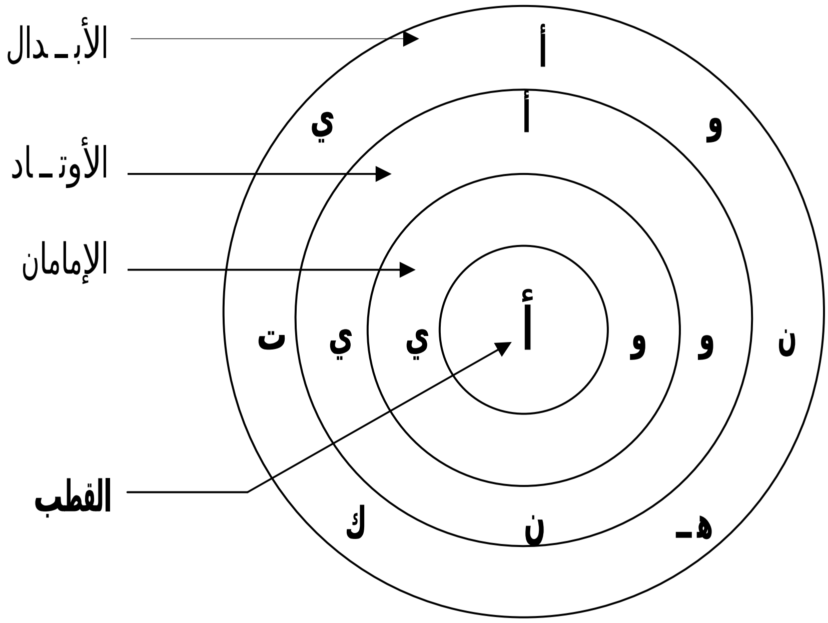
2 - ميشيل شودكيفيتش: **الولاية**، ص 147

بجعل الأعداد متطابقة بين درجات الصوفية والحروف فجعل الأبدال سبعة والأوتاد أربعة والإمامان و القطب الواحد، وإنما اتجه بهم جميعا إلى هدف واحد هو: الكمال والمطلق. فكانت الانطلاقة **المشتركة** بين الصوفية والحروف من السبعة أبدال موزعين على الأقاليم السبعة ورمز للعدد الكامل، ونحن هنا في مستوى الإنسان الكامل؛ لأننا بصدد الحديث عن الدرجات العليا من العرفان، أو مقامات الولاية. ثم نزل العدد ونحن في اتجاه مركز الدائرة إلى أربعة أوتاد، كل وتد على قلب نبي موزعين على الأركان الأربعة: الشرق و الغرب و الشمال و الجنوب، ثم العدد اثنان وهو نصف العدد أربعة وأول الأعداد، وأخيرا مركز الدائرة حيث الألف القطب الذي عليه مدار العالم. ومن هذا التسلسل والاتجاه نحو مركز الدائرة وضعنا دوائر تحاول إيضاح التدرج من التعدد والكثرة نحو الوحدة حيث القطب مركز الدائرة.

كما أن الذي يثبت أن ابن العربي يريد الوصول إلى درجة الكمال والتجريد التام حيث عالم الغيب هو وضعه لحروف: الألف و الواو و الياي، حروف المد ضمن الدرجات العليا: الإمامان و القطب بحسب مخارجها الجوفية، والتي سبق وأن استنتجتا منها فكرة الباطن والغيب، مقابل الحروف التي مخارجها اللسان أو الشفتين والتي تتجه نحو الحسي، وبحسب التأثير الذي تحدثه بفعل ربطها بغيرها من الحروف. وعلى العموم لكل حرف عند ابن العربي كيانه ورمزيته التي لا تدرك على حقيقتها التامة إلا كشفا.

شكل رقم 4

مقامات الحروف



الفصل الخامس

نماذج من رمزية بعض الحروف

أولا - رمزية " الألف" ومنزلة بين حروف اللغة

ثانيا- رمزية حرف" الباء"

ثالثا- رمزية حروف: الميم ، الواو والنون

لقد وضع ابن العربي الحروف، كما مر معنا، في مراتب متعددة ومقامات متدرجة كمقامات العارفين، وخص كل حرف بأسرار لا يدركها إلا من حاز علوم فك الرموز وحل الألغاز وفهم الإشارات، والتي يندرج ضمنها العلم بخواص الحروف والأسماء. كما ربط الحروف بالأفلاك و الأبراج و منازل القمر، حتى أنه وبعض علماء اللغة عدوا حروف اللغة ثمانية وعشرين حرفا على عدد المنازل الثمانية والعشرين[1] مع الاختلاف في عد "لا" ضمن الحروف أو مركبة من حرفي "اللام والألف".

و بناء عليه فهناك من يتحدث عن تسعة وعشرين حرفا، بدلا من ثمانية وعشرين مثل: " الخليل بن أحمد"[2] المتوفى سنة 170هـ/786 م، واضع العروض وأول من صنف اللغة مرتبة على حروف المعجم، و" ابن جني" القائل:« اعلم أن أصول حروف المعجم عند الكافة تسعة وعشرون حرفا، فأولها الألف، وآخرها الياء على المشهور من ترتيب حروف المعجم»[3] وهناك من يستند على خبر "لأبي ذر الغفاري" يعد فيه حروف اللغة العربية تسعة وعشرين حرفا نزلت على آدم عليه السلام، بما فيها "لا" كحرف واحد[4]. ولم تكن "لا" محل الاختلاف الوحيد في حروف المعجم، فحتى "حرف" " أ " نال حظه من الاختلاف بالرغم من أهميته القصوى في عالم الحروف، بل وحتى في عالمي الفكر والوجود. وهو الأمر الذي يدفعنا إلى عرض بعض المكونات التي "أباح" بها ابن العربي لنماذج من الحروف في فلسفته الصوفية، مع العلم أنه يحدد لكل حرف عالمه، بل عوالمه التي يمكنه أن ينتمي إليها، ومراتبه التي يتدرج فيها وطبقات يترقى عبر مدارجها. كما يتحدث عن فوائد للحرف وعن عدده، عن طوله وعن عرضه، عن أفلاكه وعن بسائطه، عن طبعه الناري أو الترابي أو الممزوج بين ثنائية ما من الطباع، كما يحدد مخرجه وكيفية رسمه وعن تزاوجه أو علاقته بسائر الحروف والحركات التي تزرع فيه الحياة فتنتج منه الحقائق.

---

1 - القلقشندي (أحمد بن علي): **صبح الأعشى** في **صناعة الإنشا**، تحقيق يوسف علي طويل، دار الفكر، دمشق، 1987، ج3، ص22.

2 - المرجع نفسه، ج1، ص 478. وابن منظور: **لسان العرب**، ج1، ص19. وكذلك: السيوطي(جلال الدين)(المتوفى سنة 911هـ/1505م): **المزهر** في **علوم اللغة وأنواعها**، ج1، ص32.

3 - ابن جني: **سر صناعة الإعراب**، ج1، ص41.

4- القلقشندي (أحمد بن علي): المرجع السابق، ج3، ص ص 10، 22. هذا الخبر لا أثر له في الصحاح.

أولا- رمزية " الألف" ومنزلته بين حروف اللغة:

لقد سار ابن العربي على نهج " جابر بـن حيـان" و"أبـي العبـاس المبـرد"[1] (210هـ/826م- 286هـ/ 899م) في عدم عد" الألف" من الحروف، ولا ينقص ذلـك ولا يناقض ما قد سبق الإشارة إليه من مكانة الألف بين الحروف، حيث عده القطـب الذي عليه مدار الحروف، بل لأجل ذلك أخرجه من قائمة الحروف، وجعلـه روحـا تسري في كل حرف، وينسب ابن العربي هذه الفكرة في أكثر من موضع من مؤلفاتـه وأشعاره إلى "جابر بن حيان" تلميذ الإمام "جعفر الصادق"، كما أثبتت بعض المـصادر التاريخية ولكن يبقى الفضل للشيخ الأكبر في شرح هذه الفكرة وتعميقها بمـا يتماشـى ونسقه الفكري في علم الحروف ضمن المنظومة الأكبرية الشاملة. وفي هـذا الـصدد يقول ابن العربي نظما[2]:

فأول الأمر في مرقومنا ألف ... واللفظ ينكره حرفا على ما ترى
قال ابن حيان فيه في طريقته ... بأنـه نصف حرف هكذا ذكرا
ونصفه همزة في عين كاتبها ... كـذا رأيت له نصا وأين يرى
كمثله في علوم أصل ماخذنا ... من جعفر وبهذا الفن قد شهرا
واللفظ ينكرما قد قال في ألف ... وما ابتغى جدلا ولا رآه مـرا
وإنـه مذهبي إن كنت تتبعني ... لكنـه ثبتها في الاعتبار قـرا

---

1 - هو محمد بن يزيد الأزدي البصري، إمام أهل النحو، تتلمذ على أبي عثمان المازني صاحب كتـاب: الألف و اللام وعلى أبي حاتم السجستاني، من مؤلفاته: كتاب الكامل، والروضة و المقتضب. يورده ابـن جني ضمن القائلين بأن "الألف" لا يعتد، وأنه همزة لا تثبت على صورة واحدة، وأن أول الحـروف هـو حرف "الباء" – ابن جني: المرجع السابق، ج1، ص 41. ولمعرفة المزيد عن هذه الشخصية يمكن الرجـوع إلى: - ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج4، ص319.وكذا - الذهبي (محمد بن أحمد): **العبر** في **خبر مـن غبر**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط2، 1948، ج2، ص ص80-81.

2 - ابن عربي: **ديوان ابن عربي**، ص 317. وفي هذا المعنى نص لابن العربي في كتابـه: **المـيم و الـواو والنون**، ص 4 و مما جاء فيه قوله:«...فبقي ثمانية وعشرون حرفا على عدد المنازل، وعندنا الألف ليست من الحروف. وعند جابر بن حيان أن الألف نصف حرف والهمزة النصف الآخر، فالألف و الهمزة حرف، وقد بينا هذا كثيرا في غير هذا الموضع» مثل هذا التطابق في الكلام هو بعض ما يؤكد نسبة مـا جـاء في الديوان من أشعار لابن العربي.

فالألف إذن في فلسفة ابن العربي الصوفية ليس حرفا كسائر الحروف، والعامة فقط هم الذين يعدونه حرفا، بينما المحققون من رجال الصوفية لا يتحدثون عن الألف كحرف إلا على «سبيل التجوز في العبارة»[1] لا على ما تعطيه حقيقة الألف ومنزلته بين حروف المعجم، إذ منه استمدت الحروف كيانها، وعن حقيقته صدرت كلها، و لأنه قطب الحروف، فهو «فلكها روحا و حسا»[2]. وفكرة صدور الحروف عن الألف تحمل عدة معاني منها أن الحروف كلها ظهرت في مرتبة الوجود اللفظي عن نفَس واحد وعن صوت واحد هو الألف وعند انقطاع النفس في أحد المخارج الصوتية يستحيل الصوت إلى الحرف المناسب لذلك المخرج، ومن معاني تعلق الحروف بالألف أيضا هو أن معرفة مخرج أي حرف حسب المختصين بعلم الحروف وبمخارجها يسهل معرفته بإضافة الألف إلى كل حرف، كقولك "أب"، أت"، "أج" ...الخ. هذا في مرتبة الوجود اللفظي للحرف، أما الوجود المرقوم، فقد سبق أن رأينا مع ابن العربي أن الألف هو الخط المستقيم الذي ترسم به كل الحروف بليه وتطويعه بمقاسات محددة. فكماله في النفس و استقامته في الخط إذن جعلاه مصدرا للحروف في مرتبتي الوجود اللفظي و الوجود المرقون. وهذا من جملة أسرار اعتبار الألف عند ابن العربي فلكا للحروف روحا وحسا، لفظا ورقما.

يشير الألف عند ابن العربي وبعض الصوفية إلى الذات الإلهية الأحدية، أي الحق من حيث هو الأول في أزل الآزال[3]. ومن الألوهية استمد الألف، حسب ابن العربي، عزته وسلطانه على الحروف **كسلطان** الإله على الموجودات، فهو الأول في اسم الجلالة "**الله**" والأول في كلمة "**أزل**"، كما أنه الأول عند ذكر الحروف ولو أنه ليس حرفا. وهنا يقول ابن العربي شعرا[4]:

ألف الذات تنزهت فهل   لك في الأكوان عين ومحل
قال: لا، غير التفاتي فأنا   حرف تأييد تضمنت الأزل
فأنا العبد الضعيف المجتبي   وأنا من عز سلطاني و جل

---

1 - **ف. م**. عثمان يحي، ج1، ص 295.

2 - المصدر نفسه، ج1، ص 250.

3 - القاشاني: **اصطلاحات الصوفية**، ص 24.

4 - **ف. م**. عثمان، ج1، ص259

لهذه العلاقة بين الألف و الذات الإلهية جعل ابن العربي للألـف مقـام الجمـع والذي يعني في اصطلاح الصوفية: الإشارة إلى الحق بلا خلق أو شهود الحـق بـلا خلق[1]، بمعنى أن الألف بعيدا عن كونه حرفا يدل على الألوهية بـشكل مباشـر دون ربطه بسائر الحروف أو بالموجودات، فهو بذاته يعكس تفرد وأحدية الله، و لهذا أيضا جعل ابن العربي للألف التعلق باسم الجلالة الله، وقد سبق وأن رأينا أن للحروف فـي وجودها تعلق بأسماء الله و بصفاته، كتعلق الموجودات بذلك، فقال:« وله من الأسماء: اسم الله»[2]. ولما كانت الأسماء والصفات الإلهية تنقسم إلى أسماء وصفات ذات وأسماء وصفات أفعال، كان للألف عند ابن العربي من صفات الـذات: الله، الـرب، الواحـد والحق... ومن صفات الأفعال: المبدئ، الباعث، الواسع والخالق[3]... فالألف واحد في ذاته باعث للحروف ويسعها جميعا، ففي ذاته و أفعاله ما يشير إلى صـفات وأسـماء إلهية. والناظر في حروفه المؤلفة له يدرك أنها جذر لمعنى التـأليف والألفة، فـالألف يؤلف الحروف وبألفة بينها يحدث كلمات تبقى ببقاء معانيها.

وفي علاقة الألف بالحروف استعار ابن العربي المقولة الأشـعرية المـشهورة والمحددة لعلاقة الصفات بالذات الإلهية، عندما قالوا بأن الصفات ليست هي عين الذات و ليست هي غيرها، فكذلك مذهب ابن العربي بشأن علاقة الألف بالحروف وبعوالمها حيث يقول:« وله - [الألف]- مجموع عالم الحروف ومراتبها، ليس(هـو) فيهـا ولا خارجا عنها: نقطة الدائرة ومحيطها، ومركب العوالم وبـسيطُها»[4] فـالألف لا يمكـن إخراجه من دوائر عوالم الحروف ومن مراتبها وطبقاتها، حيث له الـدرجات العلـى ومقام القطبية، أعلى مقامات العرفان ومركز الدائرة. وفي الآن نفسه لا يمكـن عـده حرفا إلا مجازا. فلا غنى لحروف اللغة في وجودها عن الألف ولا هو أحد حروفهـا فلا هي هو ولا هي غيره. بسيط لأحديته ولذكره أولا، مركب لحاجة الحروف إليه في ظهورها.

---

1 - ابن العربي: **كتاب اصطلاح الصوفية**، ص6. وكذلك: القاشاني: **اصطلاحات الصوفية**، ص 41.

2- **ف. م.** عثمان، ج1، ص 295.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص 295.

4 - المصدر نفسه ج1، ص 296.

وليبن منزلة الألف بين الحروف من جهة وإشارته إلى أحدية الله السارية في كل شيء ألّف ابن العربي كتابا سماه:" كتاب الألف وهو كتاب الأحدية". اللافت للنظر في هذا الكتاب أنه نموذجا لتداخل وتكامل الرموز والإشارات في فلسفة ابن العربي الصوفية، ففي الوقت الذي ننتظر فيه من هذا الكتاب فكا لرمزية الألف وتحديدا لوجه العلاقة بينه وبين أحدية الله، يغوص بنا ابن العربي في فلسفة فيثاغورية استغلها بذكاء لفك رمزية " الواحد" وتحديد منزلته بين الأعداد، من حيث سريانه فيها دون أن يظهر كعدد، لأن العد يبدأ بالاثنين، ثم يعمد إلى الإشارة إلى المناسبة الجامعة للواحد باسم الجلالة الله، والرب وبفكرة ألإله الواحد الذي لا ثاني له، والأحد الفرد، الصمد، القيوم لقيام الموجودات به، فيكون ساريا فيها.

وفي آخر الكتاب يخلص إلى ضبط العلاقة بين الواحد و الألف، ويبين في الآن نفسه الغرض من تأليف كتابه هذا و مدلول عنوانه فيقول:« ثم اعلموا أنه لما كان الألف يسري في مخارج الحروف كلها سريان الواحد في مراتب الأعداد كلها؛ لهذا سميناه كتاب الألف، وهو قيوم الحروف، وله التنزيه بالقبلية، وله الاتصال بالبعدية فكل شيء يتعلق به ولا يتعلق هو بشيء فأشبه الواحد؛ لأن وجود أعيان الأعداد يتعلق به ولا يتعلق الواحد بها فيظهرها ولا تظهره...»[1]

فالألف إذن هو عند ابن العربي بمنزلة الواحد في الأعداد، الأول ليس قبله عدد،وكل الأعداد هي مجموع آحاد، فالثلاثة هي واحد وواحد وواحد، والأربعة أيضا هي أربعة آحاد، بينما الواحد ليس ثلاثة و لا أربعة، فالأعداد كلها مؤلفة من آحاد مجتمعة أو من أعداد مضروبة في الواحد. بينما الواحد قائم بذاته، لا يحتاج إلى غيره من الأعداد كحاجتها إليه، لهذا فالواحد قيوم بالنسبة للأعداد، وكذلك الألف قيوم بالنسبة للحروف ولله صفة واسم القيوم.

فكما أن الألف غير مسبوق بحرف وبعده تأتي كل الحروف و تقوم به، فإن الواحد ليس قبله عدد وبعده تأتي كل الأعداد تقوم بتكراره، وكل من الألف و الواحد يشير إلى الله الواحد الأحد الذي لم يكن قبله شيء، إذ له كل التنزيه بالقبلية، وبه ظهرت الأشياء إلى الوجود. فالتنزيه للألف و للواحد ولله بالقبل، قبل وجود الحروف

1 - ابن العربي: **كتاب الألف وهو كتاب الأحدية**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1361هـ/1942، ص12.

والأرقام و الأشياء و لهم الاتصال بالبعد، فالحروف صدرت من الألف و الأرقام تألفت من الواحد و الموجودات ظهرت تجسيدا لصفات و أسماء إلهية. يقول ابن العربي عن استقلال الألف و الواحد بالذات والاسم وعن تواجدهما بالمعنى في سائر الأرقام بالنسبة للواحد، و في سائر الحروف بالنسبة للألف:« ...وكما إن الواحد لا يتقيد بمرتبـة دون غيرها ويخفى عينه أعنى اسمه في جميع المراتب كلها...كذلك الألف لا يتقيد بمرتبـة ويخفى اسمه في جميع المراتب، فيكون الاسم هناك للباء والجـيم و الحـاء وجميـع الحروف و المعنى للألف، مثل الواحد، فلهذا سميناه كتـاب الألـف.»[1] ولكـن هـذا الاستقلال والاتصال للألف بالحروف وللواحد بالأرقام ولله بخلقه، لا يمس تنزيه الأول عن النقص ولا يخدش في مطلق هويته وأحديته.

هذا التنزيه للإله وفي الوقت نفسه الاتصال الذي لله بخلقه مـن خـلال صـفاته وأسمائه، يجسدها ابن العربي في أبيات شعرية خاصة بالألف، كما خص كل حـروف المعجم بأبيات ذات مواضيع لها علاقة برمزية كل حرف، وما يميز هذه الأشـعار أن كل حرف خصه بقصيدة ميزتها أنها تبدأ وتنتهي بالحرف المقصود، ففي الألف قال[2]:

انـظر إلى الحق من مدلول أسماء ... وكـونه عين كلى عين أجزائي
إن كان ينصفني من كان يعرف ما ... يبدو إليه من اعراضي وأنحائي
أسمـاء ربي لا يحصى لها عـدد ... ولا يحاط بـها كمثل أسمـائي
إن قلت قلت به أو قال قال بـنا ... تداخـل الأمر كالمرئي والرائي
العين واحـدة و الحكـم مختلف ... فانظر بـه منك في تلويح إيمائي

الملاحظ لمحتوى هذه الأبيات الشعرية يدرك أن المعنى هو نفسه الذي رأيناه في حديث ابن العربي عن الألف و عن الواحد، فمنزلة الواحد و الألـف بـين الحـروف والأرقام هو منزلة الله بين الموجودات، من حيث أسماؤه و صفاته لا من حيـث ذاتـه المنزهة عن أي اتصال أو اتحاد بالموجودات، بينما الناظر في ملكوت الإلـه، وفـي أسمائه و صفات أفعاله يدرك أن تلك الأسماء ماثلة مجسدة في موجودات تعبـر عـن مخلوقات مقدورات ومعلومات تعكس خالق قادر و عالم. فكما أن الأعداد هي تكـرار باطني للواحد، وكما أن الحروف هي تحولات لمعنى الواحد ولو تغيرت أسماؤها، فعن

1 - المصدر السابق، ص13.

2 - ابن عربي: **ديوان ابن عربي**، ص 218.

الموجودات مرايا تعكس الصفات و الأسماء الإلهيـة ولـو اسـتقلت كلهـا بأسـمائها الذاتية،وهو ما يؤدي بالممعن في النظر فيها إلى القول:«إن قلت قلت به أو قـال قـال بنا»، كما ورد في الأبيات المذكورة.

تبدو رمزية الألف في فلسفة ابن العربي الـصوفية علـى ثلاثـة مـستويات: **المستوى الأول** يتحدث فيه ابن العربي بشكل مباشر على ما يرمز إليه "الألف" وعلـى قطبيته ومنزلته بين الحروف. والمستوى الثاني، يتحدث فيه ابن العربي عن شيء آخر غير الألف ولكن مراده يتدرج في الباطنية، إلى معرفة قيمة الألف أولا، ثم إسقاط مـا تم شرحه على فكرة أعمق تتعلق بمبحث الألوهية. ومثال ذلك أنه لما أراد تحديد قيمة الألف ومنزلته بين الحروف عمد إلى التركيز على ما يعرف بالتعريف بالمثال، فـراح يشرح ويبسط فكرة" الواحد" ومنزلته بين الأعداد، ليخلص في الأخير إلـى أن مكانـة الألف بين الحروف وعلى المستويات المختلفة لوجود الشيء هي نفسها مكانة الواحـد بين الأعداد، وهذا ما رأيناه في كتابه المعنون بـ:"كتاب الألف" ولكن محتواه متعلـق في جل صفحاته بالواحد وعلاقته بالأعداد، ليخلص في الأخير إلى القول بأن الواحـد بين الأعداد هو الألف بين الحروف، فكما أن الواحد ليس عددا، بل يسري فـي كـل الأعداد، فكذلك الألف ليس حرفا بل يسري في كل الحروف. والمـراد الأخيـر مـن الحديث عنهما و عن أحديتهما معا هو الجانب الإلهي في فلسفة ابن العربي الذي عليه مدارات فلسفته. فالغاية من رمزية الألف و الواحد هي أحدية الله.

وهذا ما يبرز بشكل واضح في **المستوى الثالث** من مستويات حديث ابن العربي عن رمزية الألف والذي يأتي أكثر تجريدا، حيث يسمو بالألف إلـى فكـرة الألوهيـة بشكل مباشر، ويضعه عنوانا للحديث عن الأسماء الإلهية، بل يجعل له المكانة نفـسها التي للواحد وما يرمز إليه من تفرد وأحدية الإله. وهذا ما نقرأه في أبياته الشعرية التي خص بها كل حرف من حروف المعجم بموضوع أو بمواضيع محددة له علاقة برمزية كل حرف وبالحقيقة المتعلقة بالإلهيات كما يتصورها الـشيخ الأكبـر فـي منظومتـه الحكمية.

ثانيا- رمزية حرف" الباء":

لحرف الباء في فلسفة ابن العربي اللغوية الصوفية مكانة لا تقل أهمية عن الذي قيل عن الألف، ومن جملة ما سبق الإشارة إليه في خضم الحديث عن عوالم الحروف و مراتبها ومخارجها و علاقته بالألوهية و بالوجود، أنه من حروف الـشفتين بمعيـة حرفي الميم و الواو، وبخلاف حرف الفاء، فإن هذه الحروف الثلاثة مخرجها ما بـين الشفتين بانطباقهما بانفراجهما مع ضم شديد. كما عده إلى جانب الحرفين المـذكورين من عالم الملك و الشهادة والقهر، أو العالم الأسفل. وعده في الطبقة الثانية من خاصـة الحروف، وهي: طبقة خاصة الخاصة، كما عده بمعية حرف الميم ضمن الطبقة الثالثة و هي طبقة الخلاصة. ثم جعله يشكل بمفرده طبقة عين صفاء الخلاصـة؛ لأنـه أول حرف في " البسملة" ومن ثم لأنه أول حرف في كل سور القرآن الكريم. وجعله أيضا على رأس المرتبة العشرية، عشرة أفلاك، أو مرتبة الملائكة، برفقـة مجموعـة مـن الحروف مثل: الجيم و الكاف والميم...الخ.

لقد خص ابن العربي حرفنا هذا بكتاب عنوانه:" كتاب الباء" على غرار بعـض الحروف التي وقف عندها ابن العربي أكثر من غيرها، مثل الألف و اليـاء و المـيم والواو و النون. وفي هذا الكتاب جمع ابن العربي وبكثير من التركيز بين ما أراد قوله عن هذا الحرف وما كان مبثوثا في باقي كتبه . فجاء نصه نموذجا للتداخل بين الرمز و اللغز و الرؤيا، وللخيال نصيب هام في كل ذلك، وهو ما يستوجب من ابن العربـي ومن قارئه عمليات معقدة متداخلة أيضا تجمع بين فك الرمز و حـل اللغـز و تعبيـر الرؤيا. وكلها تتطلب شخصا مهيئا بعلم كشفي لقبـول «الحقـائق الإلهيـة و الـدقائق الروحية»، على حد تعبير ابن العربي.

هذا التعبير أورده وهو يبين سبب تأليفه لـ"كتاب الباء"، إجابة لطالـب صـوفي عزيز على ابن العربي تحقق له كشف خيالي استدعى ما أشير إليه سابقا من فك للرمز وحل للغز وتعبير للرؤيا، لأن هذا النوع من الكشف تم للخيال، مما يجعله في مرتبـة الرؤيا فينسحب عليه ما ينسحب على الرؤيا من ضرورة العبور بالذهن إلـى المعنـى المراد،وليس الوقوف على المعنى الظاهري لما كوشف له على مستوى الخيال أو عالم المثال. فعن هذا الكشف و عن محتواه الذي تسبب في تصنيف "كتـاب البـاء" يقـول ابن العربي واصفا مطلب الصوفي به بإزالة الغموض عما تلقاه في عالم خيالـه مـن

كشف،فقال:«سألني من تعز علي مسالته...أن أقيد له كتابا بخط يدي بما وضعنا في الحقائق الإلهية و الدقائق الروحية...قال أنه اختلس من نفسه و نودي في سره من عالم قدسه، وقيل له في ذاك الخطاب...**إن الأشياء ظهرت بالباء و الباء فيها أمر ما،** قال فتحيرت، فإن كل واحد لا يقدر على فك المعنى، قال فلما قامت الحيرة والحضرة....قيل لي **اضرب عشرة في عشرة**. ثم سد الحجاب و ارتفع الخطاب...فلما عرض علينا ما شوقه به في عالم مثاله و ما خوطب به في خزانة خياله، أردنا أن نضرب عن إعجام هذا الكلام.»[1]

والإعجام في هذا الكلام متعلق من خلال النص بنقاط ثلاث، جمعت، حسب ابن العربي، في خطاب واحد الحكمةَ الإلهية و نبهت على الغاية التمامية، وهي التي يدور حولها كتاب الباء، ويجمل رمزية هذا الحرف في فلسفة ابن العربي الصوفية،وهي:

- إن الأشياء ظهرت بالباء
- ألباء فيها أمر ما
- ضرب عشرة في عشرة

ينطلق ابن العربي في فكه لمعاني العبارات الثلاث من مقولتين رددهما عدة مرات في مؤلفاته، لكل من " الشبلي"[2](247هـ/861م- 334هـ/946م) الذي كان إذا قيل له: أنت الشبلي؟ يقول:« أنا النقطة التي تحت الباء»[3] حتى يفرق بين العابد والمعبود، و"أبي مدين"[4] (520هـ/1123م- 594هـ/1197م) القائل، حسب ابن العربي:«ما رأيت شيئا إلا رأيت الباء عليه مكتوب.»[5] والمراد من كل هذا أنه ولما

---

1 - ابن العربي: **كتاب الباء،** المطبعة المنيرية، القاهرة، ط1، 1374 هـ/ 1954م، ص3.

2 - هو أبو بكر الشبلي، نسبة إلى شبلة، إحدى قرى أسروشنة، قريبة من سمرقند في بلاد ما وراء النهر ولد بسامراء، محدث، فقيه مالكي، وصوفي كبير، يلقب بشيخ الطائفة، تتلمذ على الجنيد ومن عاصره من مشايخ الصوفية، ترجمته في:- السلمي: **طبقات الصوفية،** تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، 1998، ص ص 257-263.وكذا - ابن الذهبي: **سير أعلام النبلاء،** ج 15، ص 367. وأيضا - ابن خلكان: **وفيات الأعيان،** ج 2، ص 276.

3 - ابن العربي: **كتاب الباء،** ص 4. وكذا: **الفتوحات المكية،** عثمان يحي، ج2، ص 134

4 - سبق التعريف به في الفصل الأول من هذا البحث.ص 20.

5 - ابن العربي: **كتاب الباء،** ص4. وكذا ف م ، عثمان، ج2، ص 134.

كان الألف ليس حرفا، فإن الباء هو أول حرف، وبتعبير ابن العربي هو :«أول نحو» ومن ثم كان في المرتبة الثانية من الوجود، وهو حرف شريف استمد شرفه من منـاح كثيرة، من حيث رتبته ومن حيث تعلقه بأسماء إلهية فكان له العدل والحق، ومن حيث أن الباء واحدة من أسماء الحقيقة المحمدية، إلى جانب العقل الأول و القلم والحق الذي قامت به السماوات و الأرض، « وأحسن أسماء هذه الأسماء: الباء، من حيث ظهـور الأشياء بها»[1] أيضا.

كما استمد شرفه كذلك من كونه أول حروف البسملة، ومنه كان أول حرف في كل سورة قرآنية، وحتى السورة التي خلت من البسملة، وهي سورة " التوبة" جاءت بدايتها بحرف الباء. وتواجد هذا الحرف في كلمة " بسم" جعل من كل شيء موجود له تعلـق بالباء وبالله؛ لأنها تحمل معنى السبب والعلة الحق للوجود. كما تحمل معنى الإنابة، إذ بإضافة حرف الباء إلى كلمة "اسم" تجعل المتحدث ينوب عن المتكلم الحقيقي. لهذا كان "أبو مدين" لا يرى شيئا إلا ويرى الباء عليه مكتوب، بمعنى يربط الموجـود مباشـرة بالواجد، وكذلك أراد الشبلي بقوله عن الباء، مع إضافة فكرة النقطة، التي تعبـر عـن الحق من جهة، من حيث أن النقطة هي مركز الدائرة، ومن حيث أن النقطـة تعجـم، أوتميز و توضح، الباء عن غيرها مما يماثلها من الحروف كالتاء و الثاء[2]، ولهذا قيـل لسائل ابن العربي«إن الأشياء ظهرت بالباء». ويجمل ابن العربي هذا المعنى في أبيات شعرية يقول فيها[3]:

البـاء للعارف الشبلي معتبر وفي نقيطتـها للقلب مدكـر
سر العبودية العلياء مازجهـا لذاك ناب مناب الحق فاعتبروا
أليس يحذف من بسم حقيقته لأنـه بـدل منه فـذا وزر

---

1 - ابن العربي: **تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية**، مراجعة و تعليق عبد الرحمن حسن محمـود، عـالم الفكر، القاهرة، 1988، ص 27.

2 - المصدر نفسه، ص4.

3 - ابن العربي: **رسالة روح القدس**...والمبادئ والغايات فيما تتضمنه حروف المعجـم مـن العجائـب والآيات، تحقيق عزة حصرية، مطبعة العلم، دمشق، ط2، 1389هـ/1970م، ص169.والـنص نفـسه في: **ف. م.** عثمان، ج1، ص 321.

مكانة "الباء" ورفعة شأنها و منزلتها لدى الصوفية و في القرآن و في البسملة على وجه الخصوص نقرأها في نص يورده أحد المتصوفة المتأخرين على أنه من الخبر مفاده أن« كل ما في الكتب المنزلة فهو في القرآن، وكل ما في القرآن فهو في الفاتحة، وكل ما في الفاتحة فهو في بسم الله...وكل ما في بسم الله فهو في الباء، وكل ما في الباء فهو في النقطة التي تحت الباء»[1]

وأما العبارة الثانية القائلة بأن «**الباء فيها أمر ما**»، فيوضحها ابن العربي،بتبيين العلاقة أوالمناسبة بين حرفي **الباء** و **الميم** ثم النون، انطلاقا من المدلول اللغوي المعجمي لحرف الباء، فبعد أن يبين بأنه حرف مجهور وهو حرف اتصال ووصلة، له المرتبة الثانية مما يبرر كونه من عالم الشهادة و الظاهر، وله في ذلك بتعبير ابن العربي « شركة مع الميم، ولهذا قيل لك والباء فيها أمر ما، فالميم أيضا حرف وصلة وهو من عالم الشهادة و الظهور وله من المراتب الثانية من التثنية، إلا انه حرف مهموس.»[2] وهذه العلاقة بين الباء و الميم في فلسفة ابن العربي الصوفية يجسدها النص الأكبري الذي كثيرا ما إذا ورد فيه ذكر حرف الباء يذكر معها حرف الميم، ويلاحظ هذا التلازم بين الحرفين سواء في مخارج الحروف أوفي عوالمها ومراتبها وحتى في علاقتها بأسماء الله .

ثم إن علاقة الباء بالميم، حسب ابن العربي أدت إلى توطيد علاقة أخرى بينهما وبين حرف النون؛ لأنه لما كان حرف الميم يحمل شداً عند النطق به كان مدغما لحرف النون، ومن هنا تكون هناك علاقة بين الميم و النون وعلاقة تعدي بين الباء والنون، ثم إن الباء حسب ابن العربي هي التي أدغمت النون في الميم؛ لاشتراكهما في المرتبة الثانية. الباء ثانية الوحدانية؛ لأنها تعد بعد الألف ولكنها أول الحروف، والنون ثانية الفردانية. والوحدانية أقرب إلى الفردانية؛ لهذا كانت النون أقوى شبه بالباء[3].

وبذكر المراتب و الأعداد نصل إلى العبارة الثالثة التي أراد ابن العربي فك رمزها لصاحبه و المتعلقة دائما بحرف "الباء" وهي:«**ضرب عشرة في عشرة**»

---

1 - الكوهني،(عبد القادر بن أحمد): **منيه الفقير المتجرد وسيرة المريد المتفرد**، طبعة حجرية، مطبعة الشيخ محمود موسى شريف، د م، 1319هـ/1901م، ص12.

2 - ابن العربي: **كتاب الباء**، ص 4.

3 - المصدر نفسه، ص5.

وضرورة هذه العبارة اقتضتها صعوبة و حيرة المكاشف له، صاحب ابن العربي، في فهم العبارتين السابقتين: ظهور الأشياء بالباء و علاقة الباء بالميم ثم بالنون. ولكنها ما زادته إلا تحيرا وغموضا في فهم المراد لأنها حولت المعاني بظاهرها المبهم و باطنها الذي حير المخاطَب على فهم كنهه إلى رمزية رياضية. فبين ابن العربـي لـصاحبه ولقارئ "كتاب الباء"، أن المراد من هذه العملية الحسابية معاني فلسفية وصوفية عديدة منها أن "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد"، وضرب عشرة في عشرة يعطي مائة وهـو بمثابة ضرب الواحد في واحد فلا ينتج عنه إلا واحد، لأن هنـا العـشرة هـي رأس العشرات فهي بمثابة الواحد، والمائة تأتي على رأس المئات، فهي بمثابة الواحد أيضا. هذا من جهة و من جهة أخرى اختصت الباء بالعشرة دون سائر الأعداد، لأن العشرة تأتي في المرتبة الثانية في تصنيف الأعداد إلى آحاد وعشرات و مئات، كمـا تـ ـأتي الباء في المرتبة الثانية بعد الألف.أما الناتج من عملية الضرب و هو عدد مائة فيرمز إلى أمرين: الأول في علاقة العدد بعالم الحس، والثاني في علاقته بعالم الغيب، ففـي علاقته بعالم الحس يرمز إلى درجات الجنة فهو للإنسان، وأما الغيبي فهو له، إي للإله ويرمز إلى أسمائه التسعة وتسعين والواحد مغيب في عالم الألفاظ عن الخلق.[1]

إن مثل هذا الفك للمعاني عند ابن العربي ليس بالضرورة توضيحا للمعنى بحيث يصبح مدركا لكل قارئ، بل التوضيح الأكبري قد يحمل غموضا آخر يـصعب فهـم الجزء اليسير منه إلا على من له إطلاع على الفكر الرياضي و الفلسفي والصوفي أوله الممارسة الصوفية التي تعطيه علما كشفيا، يدرك به هذا الفك، ولكـن قـد لا تعطيـه بالضرورة القدرة على فك المعاني أو حل الرموز كالتي احتار فيهـا صـاحب ابـن العربي، لأنها علم خاص جدا. فأمام هذه العبارة التي أراد ابن العربي فك معناها باللفظ و بالعدد، وهي علاقة الباء بالميم، نلج معه عالم الاتحاد، فكما أن التداخل بـين المـيم والنون وبين الميم و الباء ثم بين الباء و النون، قد يـوحي بـأن الحـرفين واحـد لا اثنين،فكذلك علاقة العارف بربه من حيث تجسيده لأفعال و صفات الله، أو من حيـث القول بأن الفعل البشري هو فعل إلهي في الحقيقـة، أو كقـول القائـل "أنـا الحـق" أو"سبحاني".

1 - ابن العربي: **كتاب الباء**، ص ص6-7

يمثل ابن العربي اتحاد الميم بالنون بوحدة فعل عيسى بن مريم عند نفخه في الطائر الميت[1] ليحيا بالفعل الإلهي؛ لأن إحياء الموتى فعلٌ ينسب في الحقيقة للإله لا لعيسى بن مريم، أو إن شئنا العودة إلى العبارة الأولى أن الأشياء ظهرت بالباء، فإن إحياء عيسى الموتى هو باسم الإله و بتفويض منه، وهنا تتحد العلاقة بين الباء وإيجاد الموجودات وبينها و بين الميم و النون، كعلاقة الفعل العيسوي بالفعل الإلهي. هذه العلاقة توحد الفعل وتصير من خلاله الذاتان ذاتا واحدة في العين، و في عالم الشهادة. ولكن نسبة حقيقة الفعل تدل على أن« ذاتا أخرى عنها كان هذا الفعل، فهما ذاتان. فالشد الظاهر في النطق في الحرف هو بمنزلة الأثر و الفعل يدل على أن ثم ذاتا أخرى غير ما شهدنا.»[2] والشد هنا يقصد به نطق حرف الميم مع شدة يعطي صوتا يدركه السامع "باءا" لا "ميما".

نلاحظ مما سبق ذكره في تحليل ابن العربي للعبارات المتعلقة بحرف "الباء"، أنه انطلق منطلقا لغويا بين فيه أن حرف "الباء" من الحروف المجهورة وأنه حرف اتصال، ثم ربط بينه وبين حرف "الميم" كما هو لدى اللغويين، ولكن المميز لابن العربي هنا هو محاولة ارتقائه بهذه المعاني اللغوية للحرف إلى معاني فلسفية صوفيه،ويجعل المماثلة بين وحدة بعض الحروف كالوحدة التي يتحدث عنها أقطاب الصوفية والتي سببت لهم متاعب كثيرة مع بعض الفقهاء وسلاطينهم. والذي يستنتج من هذا الربط بين المنطلق اللغوي و المنتهى الصوفي لمدلول الحرف، أن الاشتقاق اللغوي للمصطلح الصوفي أو أي عبارة يبقى وظيفيا مهما بدت الكلمة أو العبارة بالمعنى الاصطلاحي قد ابتعدت عن المدلول أو المدلولات اللغوية الأصلية، فإنه لا بد و أن يكون بين المعنيين رابط ما، قوي في كثير من الأحيان التي استقرأناها و قد يضعف أحيانا أخرى، ولكن أن يبتعد بالكلية عن المعنى لدرجة المغايرة أو المفارقة التامة فنادر.

---

1 - مصداقا لقوله تعالى: إِذْ قَالَ الله يا عِيسى ابن مريم اذْكُرْ نعمتي علَيك وعلى والدتك إِذْ أيدتك بِروح الْقُدسِ تكلم الناس فِي الْمهدِ وكَهلًا وإِذْ علمتك الْكِتاب والْحِكْمةَ والتوراةَ والْإِنجِيلَ وإِذْ تخلُق مِن الطينِ كَهيئَةِ الطير بِإِذْنِي فَتنفُخ فِيها فَتكُونُ طَيرا بِإِذْنِي وتبرِئ الْأَكْمه والْأَبرص بِإِذْنِي وإِذْ تخرِج الْموتى بِإِذْنِي - سورة المائدة، الآية 110.

2- ابن العربي: **كتاب الباء**، ص ص4-5.

وما يدرك أيضا أنه كما أن الصوفية أمثال ابن العربي أرادوا الارتقاء بالحروف و باللغة إلى علم الحقائق و الدقائق، أو العلم الكشفي، فكذلك عالم اللغة لا يخلو عمله اللغوي من البعد الصوفي، أو على الأقل من التعمق في علم الحروف والتقاطع مع ما يعطيه العلم الكشفي في هذا المجال، وهذا ما نلمسه في إشارة ابن منظور عندما قال عن الحروف وأسرارها في تقديمه لمعجمه:«ولهذه الحروف في طبائعها مراتب ودرجات ودقائق وثوان وثوالث...ولو لا خوف الإطالة، وانتقاد ذوي الجهالة، وبعد أكثر الناس عن تأمل دقائق صنع الله وحكمته، لذكرت هنا أسرارا من أفعال الكواكب المقدسة، إذا مازجتها الحروف تحرق عقول من لا اهتدى إليها، ولا هجم به تنقيبه وبحثه عليها.»[1]. هذه الإشارة من ابن منظور تتحول إلى تعيين وتحديد واضح لعلاقة اللغوي بالصوفي عندما نقرأ "المقدمة الأجرومية" للصنهاجي[2](672هـ/1273م-723هـ/1323م) والموضوعة في مبادئ علم العربية بتأويل صوفي لابن عجيبة[3](1160هـ/1747م-1224هـ/1809م)، كما يرويه أحد أتباع طريقته:"عبد القادر بن أحمد الكوهني" في كتابه:"منبه الفقير المتجرد و سيرة المريد المتفرد"[4] .

لكن إذا كان "ابن عجيبة" و تلميذه "الكوهني" قد عمدا إلى إعطاء اللغة بعدا صوفيا واضحا، فإن العبارات التي أوردناها لـ"ابن منظور" قد تدفعنا إلى القول بأن

---

1 - ابن منظور: **لسان العرب**، ج1، ص 19.

2 - هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن داود الصنهاجي، عاش بالمغرب الأقصى، ولد وتوفي بفاس، مشهور بابن آجروم، ومعناه بلغة البربر: الفقير، نحوي وصوفي صاحب "المقدمة" المشهورة بالأجرومية.

- ابن عماد: **شذرات الذهب**،ج3، ص62.

3 - هو أبو العباس أحمد بن عجيبة الحسني، ولد و عاش بالمغرب الأقصى، مؤسس الطريقة الدرقاوية العجيبية، من مؤلفاته "الفهرسة" وهو كتاب يتحدث فيه عن حياته و أعماله وله:" معراج التصوف إلى حقائق التصوف".- ابن عجيبة: **مصطلحات التصوف**، إعداد وتقديم: عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولي القاهرة،1999، مقدمة المحقق.

4 - مما ورد في الغرض من هذا الكتاب، أن شرح الأجرومية من حيث النحو هو:« شرح العبارة الراجعة إلى القواعد النحوية التي ا صلاح اللسان. وشرح الإشارة الراجعة إلى المسائل التصوفية التي ـا صلاح الجنان» وجاء في هذا الكتاب أيضا أن الحرف بالإشارة الصوفية حرفان: نوراني هو الطمع في الوصول إلى الله، وظلماني هو الطمع في الوصول إلى حظ من حظوظ النفس.

- الكوهني (عبد القادر بن أحمد): **منبه الفقير المتجرد وسيرة المريد المتفرد**، ص ص 3، 16.

هذا العالم اللغوي الشهير أظهر قدراته اللغوية و علمه الكبير بالحرف العربي وأخفى في الوقت نفسه علمه الصوفي الباطني، أو على الأقل يمكن القول بأنه عالم بأسرار الحروف وبخواصها تحاشى خصوصية علم الحروف أو علم الباطن، في مقابل ما يعطيه له علم اللغة من نطاق واسع يصله بالجميع، العام و الخاص، الفقيه و الصوفي، العربي و المستعرب والأعجمي. خاصة وأن الحرف العربي في عهده كان لغة العصر و لغة الحضارة السائدة.

إن هذا الجمع و الالتقاء بين اللغوي و الصوفي يتجسد في معنى حرف " الباء"، فإذا كان ابن العربي قد تحدث عن الشبه و الوحدة بين: "الباء" و "الميم"، فإن اللغويين أشاروا كذلك إلى هذه العلاقة فابن جني يصرح بأن الباء يمكن أن تعوض الميم، حتى أنه قد يقال: باسمك؟ والمقصود: ما اسمك؟، ويقال:« بعكوكة وأصلها معكوكة، فالباء بدل من الميم؛ لأنها من الشدة»[1].

كما تحدث ابن العربي بأن حرف الباء حرف اتصال ووصلة وتحدث عن معانيه كاللغويين فتحدث عن معاني الباء **كالإلصاق و الظرفية و التبعيض و الزيادة والاستعانة**، ولكن من منطلقات لغوية اتجه نحو معان رمزية لها أبعادها الفلسفية والصوفية، الظاهرة و المصرح بها أحيانا و الباطنة والمشار و الملمح إليها فقط في بعض الأحيان و الساكت عنها في الأحيان الأخرى.فعمل ابن العربي مع الحروف هو جمع للمدلول اللغوي للحرف على اختلاف اللغويين فيه بالإشارة ذات الدلالة الصوفية الفلسفية التي يعج بها فكر ابن العربي، خلافا لمارأيناه مع الصوفي المتأخر " ابن عجيبة" الذي وإن أحال المدلول اللغوي إلى إشارة صوفية، أو قام بشرح ما هو لغوي صرف بمعنى صوفي، إلا أنه فصل بين الأمرين فجعل الأمر النحوي اللغوي لإصلاح اللسان، بينما المعنى الصوفي للقاعدة اللغوية فلإصلاح الجنان على حد قوله. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على عمق الفكر الأكبري الذي لم يتجاوز إلى يومنا هذا.

ومن جملة ما تحدث فيه عن معاني حرف الباء المتفق عليها بين اللغويين أحيانا والمختلف حولها أحيانا أخرى، أن الباء تعطي معنى **الإلصاق** كقولك مررت بالمسجد أي ألصقت المرور به[2] وهو المعنى نفسه الذي أورده ابن منظور[1] غير أن ابن

1- ابن جني: **سر صناعة الإعراب**، ج1، ص 119.

2 - ابن العربي: **كتاب الباء**، ص 8.

العربي يضفي على معنى الإلصاق المسحة الصوفية الروحانية، ويعطي للباء من خلال فكرة الإلصاق معاني عديدة، منها أنها الحق و الحقيقة المحمدية ومنها أنهـا: "النـور" انطلاقا من تأويل قوله تعالى: ذَهب الله بِنُورِهِم [2] وفي روحانية الإلصاق في البـاء وعلاقتها بهذه الآية القرآنية يقول ابن العربي:«... معنى الإلصاق هو أن تلصق الأثر بالذي يشبه وجه الأثر، فيقول مررت بالمسجد فألصقت مرورك بالمسجد، كذلك يقـول ذهب الله بنورهم، فألصق الذهاب بالنور **والنور هو الباء** الذي هـو نـور الـسموات والأرض؛ لأنها الحق الذي قام، ومعنى قام ظهر في عينه وثبت، ولهذا كنى عنه بالنور لظهوره، فلما كان فيه هذا الإلصاق المعقول المعنوي لهذا سمي بالباء؛ لأن الباء تعطي الإلصاق.»[3] ومرة أخرى ومن خلال هذا النص يعود بنا ابن العربـي إلـى فكرتـه المحورية في "الباء" وهي أن الأشياء ظهرت بالباء، من حيث أنها جسدت الحق الـذي تعين في الموجودات، ومن حيث أن الموجود من جهة كونه أثرا له دليل و شبه وعلاقة حتمية بالمؤثر. ثم إن الباء هي في نظر ابن العربي اسم للحق، واسم للحقيقة المعقولـة ومن ثمة مساواة بين: ظهور الأشياء بالحق، وظهور الأشياء بالباء.

وغير بعيد عن معاني الإلصاق و الاتصال و الوصلة، والمراد منهـا بالأسـاس اتصال الشفتين عند صدور حرف الباء، بما أنه من الحروف الشفوية، ووصالهما عند التعانق وهو «شأن المحبين إذا اجتمعا، فالاتصال إذا اجتمعـا و الوصـلة إذا تعانقـا وامتزجا»[4] والأمر نفسه ينسحب على الميم و النون مع فوارق تميز كل حـرف عـن الآخر.فما يلاحظ هنا هو توكيد فكرة انطلاق ابن العربي من الأساس اللغوي ليسيح في فضاء المطلق و علم الباطن ويزداد توغلا في عالم الرموز في الوقت الذي نأمل فيـه أن يحلها، فحل الرمز في الحقيقة مع ابن العربي هو مضاعفة ترميزه ليبعد أكثر عـن المعنى السطحي و الظاهري، وهذا بطبيعة الحال من باطنية علم الإشارة وعلم الحـق بتعبير الصوفية، وتلك المضاعفة المضطردة في الرموز و بناء الألغاز هي في نظـر

---

1 - ابن منظور: **لسان العرب**، باب الباء، ج1، ص 196.

2 - سورة البقرة، الآية 17. الآية كاملة: مثَلُهم كَمثَلِ الذِي استوقَد نارا فَلَما أَضاءَت ما حولَه ذَهب الله بِنورِهِم وتركَهم فِي ظُلُماتٍ لَا يبصِرونَ

3 - ابن العربي: **كتاب الباء**، ص 10.

4 - المصدر نفسه، ص 6.

المتوغل في علم الباطن، حسب ابن العربي: إيضاحات وجلاء للمعاني لا تشوبها شائبة وتكون مجلوة على قدر صفاء المرايا، أو قلوب العارفين.

ومن أمثلة هذا التدرج في الرمزية، والتي دائما تنطلق مـن المـدلول اللغـوي للحرف، وهو ما ينم على تضلع كبير في علم اللغة، و تتابع تعميق فكـرة الاتـصال والوصلة، هو ما يعطيه ابن العربي لحرف الباء من معنى " النكاح" بعد أن يبين بـأن الباء أصلها في الحقيقة باه وهو النكاح، ويقول في هذا الشأن:«...إنما سمي بـاء مـن الباه ، فقلبت الهاء همزة رمزا...لأن الهمزة أخت الهاء، تبدل في كلام العرب الواحدة من الأخرى، والباه في اللسان معناه النكاح. وكذلك الباء، فالباء على الحقيقـة...هـو النكاح»[1] ومعنى الباء و الباه على أنه النكاح تؤكده المعاجم اللغوية[2] وهو ما ينم علـى تضلع ابن العربي في اللغة و يؤكد قدرته الخارقة للعادة في استنطاق الحـرف و ليـه بالكيفية التي يريدها في خدمة منحاه الرمزي الصوفي.فالباء كانت السبب في صـدور ظل عن توجه الحق عليها وهي الموجود الثاني، حيث قابلها «من حيث الوجه فامتـد منه [أي حرف الباء] ظل الكون...فلما خرج الظل على صورة الممتد منه، كذلك خرج الكون على صورة الباء، فلهذا قال العارف ما رأيـت شـيئا إلا رأيـت البـاء عليـه مكتوبة.»[3] ومن فكرة الظل أيضا قد تُرى الباء في صورة رقم عشرة عند تشكلها ظلا في وضعية ما مقابل النور الساطع عليها. وعندما يكتنفها النور من جميع الجهات،فذلك دليل على ظهور الحقيقة فينعدم الظل أو يتحد بأصله، وهو صورة معبـرة عـن أهـم المقامات التي يبلغها الصوفية، كمقام الفناء أو مقام المشاهدة.وهنا وجه آخر من أوجـه فكرة الاتحاد في فلسفة ابن العربي، على غرار اتحاد الباء بالميم وبالنون.

والنكاح في فلسفة ابن العربي له معنى الجماع الحـسي و لـه معـان رمزيـة أخرى،منها ما ينسجم مع فكرة التثليث لديه، وهو أن الفكر و الوجود عبارة عن تثليث سار في كل شيء، يتألف أولا من زوج لينتج عن التزاوج شيئا ثالثا، كما هو الحال في

---

1 - ابن العربي: **كتاب الباء**، ص 8.

2 -ابن منظور: **لسان العرب**، ، دار صادر، ج1، ص 36 وج13، ص 479 و كذا: الفيروز آبادي(محمـد بن يعقوب): **القاموس المحيط**، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 14016هـــ، ج1،ص ص 22، 1150.

3 - ابن العربي: **كتاب الباء**، ص 8.

عالم الحس من أبوين ينتج مولود ليصبح في المجموع ثلاثة، وحتى القياس المنطقـي يتألف من مقدمة كبرى تنكح مقدمة صغرى فتظهر النتيجة، لهذا من بين الأسماء التي يطلقها ابن العربي على المنطق[1]:علم التوالج والتوالد في المعاني[2] ويقول عـن ذلـك شعرا[3]:

علم التـوالج علم الفكـر   يصحبه علم النتائج فانسبه للنظر

ومن معاني النكاح عند ابن العربي و التي تعلقت بالحروف و بفاء البـاء علـى وجه الخصوص، ومعنى فاء الباء قد يكون بالنظر إلى الباء الظرفية التي تنـوب عـن الفاء ، كقولنا نزلنا بموضع كذا، بدلا من "في موضع". وهنا أيضا انطلاقة من معنـى لغوي و نحوي في اتجاه المعنى أو المعاني الباطنية الصوفية، لهذا يتحدث ابن العربي عن روحانية الظرف، كما تحدث من قبل عن روحانية الإلصاق والاتصال. ومن فكرة **الباء الظرفية** طرق ابن العربي موضوع النكاح فيما رآه وعاشه في منامه وهو الأمر الذي احتاج إلى تعبير لأنه عرض عليه أو عاشه في عـالم الخيـال، عـالم الـرؤى والأحلام، إذ يروي ابن العربي أنه رأى رؤيا وهو بمدينة بجاية في شهر رمضان من سنة 597هـ، الموافق لـ: شهر جوان سنة 1201م يسردها بقوله:«كنـت ببجايـة... فأريت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلها فما بقى نجم في السماء إلا نكته بلذة عظيمـة روحانية، ثم لما أكملت نكاح النجوم أعطيت الحروف فنكحتها كلها في حـال أفرادهـا وتركيبها، وشخص لي حرف فالذي هو فاء **الباء الظرفية** فأعطيت فيها سرا إلهيا يدل على شرفها ما أودع الله من الجلال عندها.»[4] وفي المدينة نفسها فسرت له هذه الرؤيا على أن صاحبها يفتح له من العلوم العلوية و الأسرار من علم الكواكب و الحروف ما لم يسبقه إليه أحد.وتبقى هذه الصورة الفنية جزء من رمزية شملت كل شيء في فكـر ابن العربي، و لا شك في أنه لا يروق للجميع سماعها، وبخاصة الفقهاء الذين ناصبوه العداء لمثل هذه الأفكار.

---

1 - عن كيفية انتقال المنطق الأرسطي إلى المغرب الإسلامي و كيفية استفادة ابن العربي منه يمكن الرجوع إلى : ساعد خميسي: **أبحاث** في **الفلسفة الإسلامية**، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2001.ص ص 97-109

2 - **ف. م.** عثمان يحي، ج03، ص.102.

3 - المصدر نفسه، ج3، ص100.

4 - ابن العربي: **كتاب الباء**، ص ص 10-11.

بالإضافة على معاني الإلصاق و الظرفية وما لهما من أبعاد رمزية صوفية، فإن لحرف الباء عند ابن العربي معنى التبعيض و الزيادة والاستعانة، وهي معاني كـذلك لغوية لم يجمع اللغويون عليها آراؤهم، وهو ما يبينـه ابـن منظـور[1] عـن فكـرة التبعيض،مستدلا بقول ابن جني الذي يقر بمعاني الإلصاق و الإضافة و الإستعانة فـي الباء و«... أما ما يحكيه أصحاب الشافعي – رحمه الله – عنه من أن **الباء للتبعـيض** فشيء لا يعرفه أصحابنا، ولا ورد به ثَبت.»[2] ويذهب ابن العربي كالعادة بمثـل هـذه المنطلقات اللغوية و النحوية إلى معاني صوفية عميقة الدلالة لها بعدها العقدي. وقـد لاتخلو من معاني ومدلولات أصولية فقهية، كما هو الحال في فكـرة التبعـيض فـي الباء،وكما هو ملاحظ في النص الذي أورده ابن منظور لابن جني مـن أن أصـحاب الشافعي(150هـ/ 767م- 204هـ/ 819م) يقولون بباء التبعيض.

وهو الأمر الذي يشير إليه ابن العربي، بل يستدل به على موقفه الشارح لمسألة "باء التبعيض"، والتي نستخلص منها أن نظرتنا للموجود مهما بدت شـاملة لـه فإننـا ندرك فيه جزءا و يغيب عنا الجزء الآخر، فقد ندرك الجانب الظاهر منه ويغيب عنـا إدراك الباطن و قد ندرك الباطن و يغيب عنا الظاهر، قد نـدرك أولـه و لا نـدرك آخره،قد ندرك ما يقابلنا و يغيب عنا ما لا يقابلنا، ولهذا فالقول بإدراك الكل قد يكـون في الحقيقة سوى البعض.

فقول القائل أنه اتصل بـفلان أو التقى **بـه**، فليس بالضرورة انه التقى بكل من التقى به، أو اطلع على كل أجزائه، ظاهره و باطنه، وكل تفاصيله، ومن هنا كان اللقاء أو المشاهدة للجزء و ليس للكل، ومثل ذلك قول القائل: "التقيت فلانا بـقسنطينة"، فـلا شك و أنه التقاه في جزء ما أو بعض أجزاء قسنطينة و ليس في كل المدينـة أو كـل المنطقة. ففي مثل هذا المثال تكمن فكرة التبعيض في الباء. يقول ابن العربي شـارحا روحانية التبعيض في الباء و مستدلا بحكم فقهي شافعي يخدم دوما فكرته الجوهريـة عن الباء، وهي ظهور الأشياء بالباء:« ...يجوز أن يقول رأيت زيدا كله فيؤكد بالكـل بجواز رؤية البعض. فمن اطلع على معنى واحد في ذات يدل على معنيين فمن عـاين منها سوى الوجه الذي يدل على ذلك المعنى الواحد الذي ظهر عليـه، وغـاب عنـه

---

1 - ابن منظور: **لسان العرب، مادة الباء**، ج1، ص 196.

2 - ابن جني: **سر صناعة الإعراب**، ج1، ص 123.

المعنى الآخر فغاب عنه الوجه الذي للذات الذي يدل على ذلك المعنى الغائب؛ فإذن ما شاهد سوى بعض الذات، ولهذا يرى "الشافعي" مسح بعض الرأس في الوضوء للتبعيض[1] الذي في الباء، فإذا قلت بالباء ظهرت الأشياء، وإنما ظهرت على الحقيقة بالله عند وجود هذه الباء، كالحياة في طائر عيسى.»[2] فهنا عود إذن على فكرة ظهور الأشياء بالباء، من خلال ما تعنيه الباء في الكلمة من بدل وتعويض وتسخير. ولكن التعويض يكون ببعض لا بكل، أو يكون في الغرض المحدد و الميسر له، لا أكثر فيدخل باب الشرك ولا أقل فيمس بالتنزيه والكمال الإلهي.

أما معنى الزيادة في الباء أو روحانية الزيادة في حرف الباء، وكذلك معنى الاستعانة، فالأولى تتحدد بعلاقة الأثر بالمؤثر، أو الفعل بالفاعل، هل هو علاقة مباشرة فتكون الباء زائدة، كقول القائل ليس فلان بقادم، وإذا كانت العلاقة غير مباشرة أي تحمل فيها الباء معنى التفويض فليست هنا زائدة، لأن الفعل ينسب في الحقيقة للمؤثر والقادر الحقيقي لا الصوري أو المظهري، كإحياء عيسى الطير بإذن ربه. ويعطي ابن العربي لهذه الفكرة اللغوية بعدها الصوفي الميتافيزيقي، فيعتبر النقطة التي تحت الباء هي الأصل و أن الباء زائدة[3]، والزيادة هنا تعني أنها صورة للوجود الذي ما كان ليظهر لو لا القدرة و الأثر الإلهي، فالحق في النقطة. وهذا ما يشير إليه الصوفية بحديثهم عن النقطة بأنها هويتهم وبحديثهم عن مركز الدائرة على أنه الحق؛ ولهذا يقول الشبلي أنا النقطة التي تحت الباء.

1- يرى الشافعي أن معنى قوله تعالى: ... وامسحوا برؤوسكم... ، الآية 6 من سورة المائدة، أن هذه الآية لم تحتمل إلا معنى« من مسح من رأسه شيئا فقد مسح برأسه» - الشافعي(محمد بن إدريس): **الأم**، دار المعرفة، بيروت،ط2، 1393هـ، ج1، ص26. هذا الموقف يرفضه الغزالي ليس كحكم فقهي، وإنما يرفض تعليله بباء التبعيض، كما فعل الشافعي و بهذا تكون هذه من المسائل الخلافية بين الغزالي و ابن العربي، بالرغم من التأثير الكبير لحجة الإسلام على الشيخ الأكبر، حيث يرى الغزالي أن التبعيض في مسح الرأس ليس من الباء، بل من المصدر، ويجزم بالقول أنه:«ليس الباء للتبعيض أصلا»

- الغزالي: **المنخول** في **تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، ط2، دار الفكر، دمشق، 1400هـ، ص ص 82، 83.

2 - ابن العربي: **كتاب الباء**، ص ص 11-12.

3 - المصدر نفسه، ص 12.

وأما الثانية، أي معنى **الاستعانة** في الباء يحددها اللغويون بمثل قول القائل: «ضربت بالسيف، وكتبت بالقلم، وبريت بالمدية، أي استعنت بهذه الأدوات على هذه الأفعال»[1] بينما يذهب ابن العربي بمعنى الاستعانة في الباء، إلى ضرورة الاعتقاد الدائم بأن النسبة الحقيقية للأفعال هي لله، وبأن ربط الأفعال بحرف الباء هو لتوكيد دائم لهذه النسبة.وإلى النظر إلى الباء على أنها مثل العدد : "إثنان" ما كان ليكون لو لا " الواحد" و العدد "ثلاثة" ما كان ليكون لولا العدد " اثنان"، فالباء أيضا، استعانتها بالألف حتمية، وظهور باقي الحروف والموجودات بها أيضا أثبتتها المشاهدة والنظر. ومن خلال الباء و النقطة التي تحتها يدرك بأن الكون ظل للحق. يقول ابن العربي في هذا الصدد:« ...فمتى أراد الوجود أن يظهر الثلاثة فلا بد من مساعدة الإثنين. يبقى الواحد غير متمكن من إيجاد الثلاثة دون الاثنين، فهذه روحانية **الاستعانة** في الباء،إنما جعلت النقطة دليلا لكونها تلتبس صورتها بصورة ظلها، فيتخيل الكون أنه قام بنفسه،ولا يعرف أنه ظل»[2].

وبهذا تكون كل الأفكار التي طرحها ابن العربي عن الباء، في تفسيره و فك رمزية ما كوشف لصاحبه في عالم الخيال، والمنطلقة منطلقا لغويا ونحويا شاملا لمعاني الباء المتفق على بعضها والمختلف في بعضها الآخر بين جهابذة اللغة والأصول، كمعاني الإلصاق و الاتصال والتبعيض و الظرفية و الزيادة والاستعانة،منتهيا بجميعها منتهى صوفيا فلسفيا يخدم الحقيقة الدينية الإلهية التي دوما يعمل ابن العربي على توكيدها، كما يصب كله في فكرة محورية عن الباء وهي: إن الأشياء ظهرت بالباء، وأن النقطة التي تحت الباء هي جوهر حقيقة الباء وحقيقة الكون. ولها من الأسماء الإلهية:"العدل" و "الحق".

1 - ابن جني: **سر صناعة الإعراب**، ج1، ص 123.

2 - ابن العربي: **كتاب الباء**، ص 9.

ثالثا- رمزية حروف: "الميم" و "الواو" و "النون":

رأينا مع ابن العربي أن الحروف تشترك في خصائص و مراتب و طبقات، وفي بسائط وأعداد ومخارج وأشكال. بل وتشترك في كونها مركب بعضها من بعض،خاصة من حيث وجودها الرقمي، كما رأينا مع حرف اللام وما به من ألف وزاي، والنون مركبة من الزاي و الراء، فيكون في النون قوة الزاي و الراء، فعن مثل هذا الاشتراك في الخصائص وعن الحروف المتميزة و المشتركة فيما بينها في خاصية غير موجودة في كل الحروف ؛ خص ابن العربي حروف الميم و الواو والنون بكتاب عنوانه[1] هذه الحروف الثلاثة، لما بين لها من منزلة شريفة في رأي ابن العربي،ولما تعكسه من تقاطع الحروف و تعانقها لتنتج معاني تنطلق من الفردية قبل التركيب.

ولعل أهم ما تشترك فيه هذه الحروف الثلاثة هو أن آخرها كأولها، فهي تتألف في الحقيقة من حرفين فقط على مستوى اللفظ و الكتابة، خلافا لباقي الحروف التي تتكون من ثلاثة أحرف، فحرف القاف مثلا حروفه: قاف، ألف و فاء، بينما الميم تتألف من ميم مكررة و ياء فقط. ثم الخاصية الأخرى التي في هذه الأحرف الثلاثة، كونها «معطوفة أعجازها على صدورها لوسائط حروف العلل»[2] وهي في الآن نفسه حروف المد الثلاثة: الألف في وسط الواو، و الياء في الميم و الواو في النون، وقد رأينا أن هذه الحروف في نظر ابن العربي تتبوأ أعلى طبقات العرفان في عالم الحروف: القطب و الإمامان.وفي الميم و الواو و النون ، تشمل حروف العلة في رمزيتها الألوهيةَ و عالمي الغيب و الشهادة، فالألف دليل حضرة الجود، والواو دليل العلل الروحانية ، أما الياء فللعلل الجسمانية[3].ويجد ابن العربي بين الحروف الثلاثة علاقة اندماج وتكامل، يسعى بها لخدمة فلسفته الإلهية في أحدية الله وهويته وفي الوجود و العدم، دون عزلها عن باقي الحروف، كما يربط بين هذه الحروف والأعداد بشكل يستفيد به من فلسفة الفيثاغوريين ومن تأثر بهم في رمزية الأعداد.

---

1 - ابن العربي: **كتاب الميم و الواو و النون**، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن 1368هـ/1948

2- المصدر نفسه، ص 1.

3- المصدر نفسه، ص 2.

فالواو في نظر ابن العربي حرف به خواص الحروف كلها، لأن النفس الذي يصدر منه هذا الحرف لا ينقطع حتى يمر على مخارج باقي الحروف كلها؛ فهو حرف شريف، استمد شرفه من عدده ومن أصله من الحروف ومن تواجده في عبارة الهوية "هو". ولقد خص الشيخ الأكبر حرف الواو بنظم جاء فيه:[1]

واو " إياك" أقدس   من وجودي وأنفس

فهـو روح مكمل   وهو سر مسدس

حيث ما لاح عينه   قيل: أرض[2] مقدس

بيته السدرة العلـ   ـيـة فينا المؤسس

لحرف الواو العدد ستة[3]، وهو عدد تام في نظر الفيثاغورية وشيعتهم كإخوان الصفا، وواضح هنا أثر هذه الجماعة ومن ثم أثر الفيثاغورية في فكر ابن العربي الرياضي وتطبيقه على الحروف ثم على مبحث الألوهية بصفة عامة. وتمامية عدد ستة ناتجة في نظر إخوان الصفا من كونها عدد إذا جمعت أجزاؤه كانت مثله[4]، وهذا هو رأي ابن العربي نفسه والذي لا يخفي فيه نسبة هذه الفكرة عن العدد ستة للفيثاغوريين فيصرح بذلك قائلا:«الواو ...هو أول عدد تام، فإن له من العدد ستة،فأجزاؤه مثله، وهي النصف وهو ثلاثة، والثلث وهو اثنان، والسدس و هو واحد،فإذا جمعت السدس إلى الثلث إلى النصف كان مثل الكل، فيعطي الواو عند

1- **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص 323.

2 - في كتاب المبادئ و الغايات، الملحق برسالة روح القدس، ص170، وردت بيت مقدس.

3 - ربط الحكماء بين الأعداد و الحروف، فجاءت صور ا على نحو موزع بين الآحاد و العشرات والمئات،...وما يقابلها من حروف مرتبة ترتيبا أبجديا: لمزيد من التفصيل في هذه المسألة يمكن الرجوع إلى:**رسائل إخوان الصفا**، ج1، ص ص69-70 جدول رقم 6 / الحروف والأرقام أو قاعدة حساب الجمل

أ 1	ب 2	ج 3	د 4	هـ 5	و **6**	ز 7	ح 8	ط 9
ي 10	ك 20	ل 30	م 40	ن **50**	س 60	ع 70	ف 80	ص 90
ق 100	ش 200	ت 300	ث 400	خ 500	ذ 600	ض 700	ظ 800	غ 900

4- إخوان الصفا: **رسائل إخوان الصفا**، ج1، ص 78.

أصحاب الحروف ما تعطيه الستة من العدد عند العدديين كالفيثاغوريين ومـن جـرى على مذهبهم.»[1]

ولما كان العدد ستة هو الناتج عن ضرب اثنين في ثلاثة **(3x2=6)**، فإن ذلـك يقابله من الحروف أن يكون "الواو" هو ناتج ضرب " الباء" في " الجـيم": **(و= بxج)** وبما أن العدد ستة عدد تام، فإنه ناتج عن ضرب أول الأعداد، العدد اثنـان **(2)**، فـي أول الأفراد، العدد ثلاثة**(3)**. وكذلك حرف الواو، حرف شريف، نـاتج عـن حـرفين شريفين: الباء، أول الحروف، وثاني الموجودات، كما لها رتبة العقل الأول. والجيم له أول المقامات الفردانية كالعدد ثلاثة. يقول ابن العربي في هذا الشأن:« وهو مولد،أعني حرف الواو، عن حرفين شريفين وهو الباء و الجيم...فإذا ضربت الباء في الجيم كان الخارج الواو، فلها أيضا من قوة أبويها...فكما يفعل الواو فعل الستة، كذلك لهـا قـوة الاثنين والثلاثة ولها حفظ نفسها.»[2]

ما يلاحظ في هذا النص هو عودة ابـن العربـي إلـى فكـرة التثليـث، وأن الموجودات عبارة عن زوج وناتج ثالث عنهما، فالواو هـو ابـن لكـل مـن البـاء والجيم،ورث عنهما خصائصهما، وله ما يميزه وهو حفظ نفسه. وحفـظ الـنفس هـذا مستمد من فكرة فيثاغورية عن العدد ستة تحدث عنها إخوان الصفا[3]، مفادها أن العـدد ستة إذا ضرب في نفسه أعطى عددا يوجد فيه العدد ستة، وإذا ضرب ناتج ذلـك فـي نفسه أعطى عددا آخر به العدد ستة أيضا، وهو ما يعني حفظ للنفس لا الغير، أو مـا يتولد عنهـا، ومثالـه: (6×6=3**6**)، (36×36=129**6**)، (1296×1296=167961**6**). خلافا للعدد **خمسة**، الذي يحفظ نفسه وما يتولد عنه، ومثاله:

(5×5=2<u>5</u>)، (25×25=6<u>25</u>)، (625×625=390<u>625</u>)...

إن هذه الخاصية التي للعدد ستة في حفظ النفس لا الغير والتي للعدد خمسة في حفظ النفس وما يتولد عنها، تنطبق عند ابن العربي على حرفي الواو والهاء، بحكم أن الهاء عددها خمسة كما هو مبين على الجدول السابق، وعلاقة الواو بالهاء تكمن فـي: أنهما يشكلان الهوية: والهوية إشارة إلى الغيب وإشارة إلى الله، مصداقا لقوله تعـالى:

1- ابن العربي: **كتاب الميم و الواو و النون**، ص8.

2 - المصدر نفسه، ص9.

3 - **رسائل إخوان الصفا**،ج1، ص 78.

﴿قُلْ هو الله أحد﴾ [1] وقوله: ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن﴾ [2] وكذلك قوله تعالى: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض﴾ [3] فالواو في الهوية لحفظ الغيب، كما تحفظ الستة نفسها، فهو من هذا الوجه أقوى من كل الحروف إلا من الهاء التي هي كالخمسة تحفظ نفسها وتحفظ الغير. يقول ابن العربي عن الواو وخاصيته في حفظ نفسه وعن علاقته بالهاء:« ولها - [أي الواو]-حفظ نفسها خاصة ولذلك وجد في الهوية، والهوية حفظ الغيب فلا يظهر أبدا، فهو أقوى من هذا الوجه من جميع الحروف إلا الهاء، فإن الهاء تحفظ نفسها و غيرها، والواو يحفظ نفسه خاصة، والهاء و الواو عين الهو، التي يقال لها الهوية.»[4]

ومن الحروف التي تحفظها الهاء حرف الكاف في كلمة "كون" والتي ظهرت امتثالا للأمر الإلهي"كن"، ويعبر ابن العربي عن علاقة الذات الإلهية بالكون وبأمره"كن" بفكرة التثليث مرة أخرى وهي أن الكون ظل الله الممتد من نور ذاته الذي ضرب في ذات "كن"، الحجاب بين الكون و ذات الحق. يعني أن هناك نورا إلهيا ضرب في "كن" فأعطى النتيجة وهي عين الكون، أو ظل الله.[5] ومن العلاقة العددية بين الهاء و النون، وهي علاقة الخمسة بالخمسين، كخمس صلوات مفروضة في اليوم اختزالا لخمسين صلاة، حتى قيل بأن الخمسة هي خمسون[6] فعن هذه العلاقة العددية

---

1 - سورة الإخلاص، الآية 1.

2 - سورة الحشر، الآية23.

3 - سورة الأنعام، الآية 3. كما وردت كلمة "هو" في مواضع أخرى من القرآن الكريم منها في: سورة الكهف، الآية 28، وسورة القصص، الآية 70، وسبأ، الآية 27، والزمر، الآية 4، وفي أكثر من آية في سورة الحشر.

4 - ابن العربي: **كتاب الميم و الواو و النون**، ص 9.

5- المصدر نفسه، ص 9.

6 - يشير ابن العربي هنا إلى حديث للرسول ﷺ الذي يروي فيه الكيفية التي فرضت فيها الصلاة في الإسراء ومما جاء في هذا الحديث قوله ﷺ :«...ففرض الله على أمتي خمسين صلاة... فراجعته فقال هي **خمس وهي خمسون** لا يبدل القول لدي فرجعت إلى موسى فقال راجع ربك فقلت استحييت من ربي.» رواه البخاري و النسائي وغيرهما.

- البخاري(محمد بن إسماعيل): **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير اليمامة، بيروت، ط3، 1987، ج 1، ص 136. أو **صحيح البخاري**، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء، حديث رقم:336.

نتجت علاقة بين الكاف والنون، الكاف بدلا من الهاء التي تحفظها، و"كن" لهـا حفـظ الكون من العدم[1]، لأن لها إخراج الشيء إلى الوجود لا إخراجه إلى العدم، فحفظ الهاء للكاف هو حفظ "كن" للكون بعد إخراجه من شيئية العدم.

ومن أوجه علاقة الواو بالهاء أيضا ما يحدده ابن العربي بقوله:«ثـم إن الـواو لتحققها بالهاء وجدت على صورتها في نوع أشكال الهاء، وصلت الهاء أو قطعت، فإن كانت مقطوعة...فهي رأس الواو، وكيفما كانت فما زالت عن الواو، وكيـف تـزول والنسبة تحوي على الخمسة احتواء طبيعيا لا يصح غيره. وإن وصلت فالهاء شـكلان والواو موجودة في الشكلين.»[2] فالهاء إذن، جزء من الواو من حيث الشكل كما كانـت الخمسة جزءا من الستة من حيث العدد، فالهاء في كـل أشـكال كتابتهـا، موصـولة أومقطوعة، يوجد برسمها جزء هام من رسم الواو، أو يمكن القول أن الهاء بمختلـف أشكالها محتواه في الواو:

(ه ٧ هـ...) و. (ـهـ ٧ ـه) بها الواو أو بعض من أجزائه

انطلاقا من كل ما سبق الحديث عنه عن الـواو، عـن خصائـصه الـشكلية والعددية، يخلص ابن العربي إلى أن هذا الحرف المكون مـن:"و"، "ا"، "و" - (واو) – رسما ونطقا، مؤلف من واوين وألف بينهما، «فالواو الأولى واو الهوية، والهاء مدرجة فيها اندراج الخمسة في الستة فأغنت عنه، والواو الأخرى واو الكون، وظهرت الـواو في الكون و المكون»[3] المكون معناه هنا: الهو المشار إليها سابقا على أن المقـصود بها هو الله. وغابت في كن؛ لأنها أمر لا يظهر معه الآمر، حتـى لا يطلـع المكـون الممتثل للأمر كن على مكونه، لعجزه عجزا ذاتيا على ذلـك، إذ لا طاقـة لـه علـى مشاهدة الهو المكون، المناقض للشهادة **فهو** الغيب المطلق.

ولكن هذا الغيب للهو ليس غيابا تاما عن "كن"، لأن حركة الضَمة التـي علـى الكاف تقوم مقام الواو، مما يعني أن كُن لا تخلو مطلقا من الهو. والدليل على ذلك أن

- النسائي (أحمد بن شعيب): **ا تبى من السنن**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط2، 1986، ج1، ص 221، أو حديث رقم: 449.

1 - ابن العربي: المصدر السابق، ص 9.

2 - المصدر نفسه، ص 10.

3 - المصدر نفسه، ص 11

تصريف فعل كان يبرز الواو المختفية لالتقاء الساكنين أو لغيره من الأسباب، إذ يمكن القول:"كونوا"[1]. ومن هنا تكون الهوية مندرجة في الثلاثـة: المكـون و الأمـر كُـن والكون.والغاية المدركة من حرص ابن العربي على وجود الهو في الحالات الثلاث هو توكيد الحضور الإلهي في الموجود قبل الخلق وعند فعل الخلق وفي الخـروج التـام للشيء من العدم إلى الوجود. فالحق لا يغيب عن الحق مطلقا، وإن غاب فعن الحـس والمدارك لا عن حقيقة الموجود.

ومن أسرار حرف الواو عند ابن العربي أن يشكل حجاب بين نـونين أو فـي الحقيقة حجاب بين نون رمز عالم الحس و نون أخرى رمز عـالم الغيـب، أو علـى الأصح حجاب بين نصف دائرة تمثل العالم المحسوس و نصف دائرة غير ظاهر يمثل عالم الغيب، وكل هذه الأحوال تدرك من نطق وكتابة هذا الحرف إما: "ن ون" أو "ن". وعن هذا الحرف وجمعه لعالمي الغيب و الحس في شكله الكري الكامـل، تتوسـطه النقطة التي تشير إلى عين الحق، قال ابن العربي نظما[2]:

نون الوجـود تدل نقطة ذاتها   في عينها عينا على معبودها
فوجـودها من جوده و يمينـه   وجميع أكوان العلى من جودها
فانظر بعينك نصف[3] عين وجودها   من جودها تعثر على مفقودها

لقد سبق وأن أشرنا إلى أن ابن العربي ينظر إلى أن تكرار الحرف في الكلمـة الواحدة أو على لسان واحد لا يعني أنه هو الحرف بعينه، بل كل حرف يصدر أويكتب له معنى ووجود وكيان يستقل به، وفي هذا السياق يكون المعنى و الرمز الذي لحرف النون و الذي سبق و أن عرضناه في مراتب الحروف ليس هو بعينه الذي نطرحه مع ابن العربي الآن، وإن كان لا يناقضه فالمنحى العام يبقى أكبريا و اضحا، والغاية مـن الرمز ومن الحرف ووجوده تبقى أكبرية تصب كلها في خانة مبحث الإلهيات، فالنون التي تحدثنا عنها من قبل ووضعنا لها رسما ترمز إلى فكرة الأزل الإلهي. أما النـون

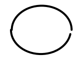
1 - المصدر السابق، ص 11.

2 - **ف. م.** عثمان، ج1، ص 308.

3 - في **كتاب المبادئ والغايات** فيما تتضمنه حروف المعجم من العجائب و الآيات، الملحق برسالة روح القدس لابن العربي، ص ص 167-168.نقرأ كلمة لطف بدلا من نصف، وبحسب رمزية النون عند ابـن العربي يبدو أن كلمة نصف الواردة في الفتوحات أقرب إلى الصواب.

التي يتحدث ابن العربي عنها هنا فتأتي في سياق الحديث عن الكون و المكون و عن الأمر الإلهي "كن".

ثم إن الحديث عن حروف: الواو، الميم و النون، وبالرغم من الخصائص الجامعة لها و المتمثلة أساسا في أنها تنتهي بما تبدأ به، إلا أنه من الواضح أن ابن العربي يتحدث عنها في سياق الهوية والأمر الإلهي "كن"، أو في علاقة الله بالكون والكيفية التي خرج فيها الكون من العدم إلى الوجود، ومنزلة الإنسان في هذا الوجود كآخر موجود، والذي رمزه حرف الميم التي في كلمتي: "مكون" و " مكون" وفي اسم كل من آدم عليه السلام ومحمد ﷺ .

وفي حديثه عن رمزية حرف النون و علاقته بالأمر الإلهي "كن" وبحرف الواو المتوسط للنونين، يقول ابن العربي بأن النون في حقيقتها دائرة كاملة الظاهر منها عند كتابة حرف النون هو نصف دائرة يمثل عالم الحس، وعن هذا النصف ظهرت المحسوسات، وعن النصف الخفي ظهرت الروحانيات، يقول ابن العربي في هذا الشأن:« فالنون الظاهرة في كن عنها ظهرت المحسوسات، و النصف الآخر المغيب،المقدر عليها هكذا  عنه ظهرت الروحانيات. فالواحد الجسماني ظهر عن الفهوانية، والروحاني ظاهر عن معنى الفهوانية.»[1] بمعنى أن المحسوس امتثل للخطاب الإلهي، أو لنص الأمر الإلهي المباشر في عالم الخيال المطلق، العماء، بينما الغيبي ظهر عن معنى ذلك الخطاب الإلهي. ذلك لأن معنى الفهوانية كما يتفرد بتحديده ابن العربي هو:« خطاب الحق بطريق المكافحة في عالم المثال».[2]

والمكافحة معناها في اللغة المواجهة أو مصادفة الوجه بالوجه[3].ولكن في هذه المواجهة تتلقى النون الجسمانية بالتبليغ، فهي تمتثل للنص بشكل مباشر، في حين النون الخفية أو الروحانية يكون أخذها أخذ اتصال و تعشق لا أخذ تلقي و تبليغ، فتنال معنى

---

1 - ابن العربي: **كتاب الميم و الواو والنون**، ص12.

2- ابن العربي: **كتاب اصطلاح الصوفية**، ص 17. هذا المفهوم لكلمة الفهوانية يتردد حرفيا في المعاجم مثل: في **كتاب التعريفات** للجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983، ص 169. وفي: التعاريف للمناوي، ص 567.

3 - الزمخشري(محمود بن عمر):**الفائق** في **غريب الحديث**، تحقيق علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، ط2، ج3، ص270.

الفهوانية. ولهذا تتكفل النون الروحانية بنقل المواهب الربانية إلى النـون الجـسمانية أوإلى عالم الحس. ويمثل الواو في النون روحانية الذات الإلهية بحكم أنه يشكل الهو.

كما أنه يمثل القلم الوارد ذكره مع حرف النون في قوله تعالى: ن والْقَلَمِ ومـا يسطُرون [1] فالقلم يفصل للنون الجسمانية ما هو مجمل مـن المواهـب فـي النـون الروحانية[2] وعلى قدر ارتقاء همم العارفين تدرك تفاصيل المواهب الربانية المجملة في النون الروحانية. ولما كان عدد النون "خمسين" من حيث ماتدرك كنصف دائرة . فإن مجمل عددها مائة باكتمال الدائرة ، أو بالنظر إلى النون الجسمانية و النون الروحانية. والمدرك لحقيقة النون يدرك معنى أسماء الله المائة ودرجات الجنة المائـة، إن كـان سعيدا، كما يواجه مائة حجاب بينه وبين الله ويدرك معنى دركات النار المائة إن كـان شقيا[3].وبهذا تكون النون في فلسفة ابن العربي الرمزية لها معاني إلهية تجمل الأسـماء الإلهية، وتعطي معنى لعبارة "كن" المخرجة للوجود من العدم.وتختصر العالم في شكل كري نصفه عالم الغيب و نصفه الظاهر عالم الحس، أو عالم الكون و الفساد. المستمد للمواهب الإلهية مما يوجد في عالم الروح مأخوذا عن الحق أخذ اتصال و عشق لاأخذ تلقي أو إملاء.

وإذا كان الواو واو الهوية، والنون صورة العالم بشطريه المحـسوس والغيبـي فإن حرف **<u>الميم</u>** هو للإنسان الذي وجد لأجله العالم، والذي ظهر على صـورة الإلـه مجسدا لصفاته وأسمائه والقادر، بل المطالب بإدراك صفات وأسماء الله. وعن حـرف الميم قال ابن العربي نظما[4]:

الميم كالنون إن حققت سرهما	في غاية الكون عينا و البدايات
فالنون للحق و الميم الكريمة لي	بدء لبـدءٍ وغاياتٌ لغاياتٍ
فبرزخ النون روح في معارفه	وبرزخ الميـم رب في البريات

لحرف الميم في رأي ابن العربي أسرار ورمزيـة لا طاقـة للأذهـان علـى استيعابها، لهذا تجنب الخوض فيها كثيرا، ومن الأسرار القليلة التي أراد ابن العربـي

1- سورة القلم، الآية1.

2 - ابن العربي: **كتاب الميم و الواو والنون**،ص ص12-13.

3 - المصدر نفسه، 13.

4 - **ف.م**. عثمان، ج1، ص 322.

البوح بها أن الميم ترمز لبدء الخلق الروحاني و الجسماني، فرسم الميم في شكله الدائري المتجه من أعلى إلى أسفل دليل على الخلق و النشأة من عالم أكمل أعلى في اتجاه عالم أسفل يعتريه النقص والجهل والفناء. كما ترمز الميم من هذا الوجه إلى الإنسان الذي خلق في أحسن تقويم.

يجسد هذه النشأة الكاملة كل من آدم عليه السلام و محمد صلى الله عليه وسلم. فأما آدم فهو أول بشر من حيث الجثمانية، بينما محمد صلى الله عليه وسلم فهو أول البشر من حيث الروحانية. فآدم أبو الأنبياء والبشر جسديا ومحمد صلى الله عليه وسلم أبو البشر والأنبياء روحانيا، والياء بينهما في رسم حرف الـ**ميم** فللوصل بين الأب الروحي والأب الجسدي. يقول ابن العربي:«وأما الميم فإنه لآدم ومحمد عليهما الصلاة و السلام، والياء بينهما سبب الوصلة لهما فإنه حرف علة، فعمل محمد عليه السلام في آدم بالياء عملا روحانيا، من هذا العمل كانت روحانيته وروحانية كل مدبر الكون من النفس الكلية إلى آخر موجود وهو الروح الإنساني... وعمل آدم في محمد عليهما السلام بواسطة الياء عملا جسمانيا، من هذا العمل كانت جسمانية كل إنسان في العالم وجسمانية محمد ﷺ فآدم أبو محمد وأبونا وأبو عيسى في الجسمية، ومحمد أبو آدم وأبونا وجد عيسى في الروحانيات.»[1]

في موقفه من أسبقية محمد ﷺ على كل الأنبياء والبشر في الخلق يعتمد ابن العربي نصا محل اختلاف بين المحدثين، ويردده كثيرا في الفتوحات وبعض مؤلفاته،وهو قول النبي:«كنت نبيا وآدم بين الماء و الطين»[2] . وهو حديث يبطله ابن

---

1 - ابن العربي: **كتاب الميم و الواو والنون**، ص ص13-14.

2 - المصدر نفسه، ص 14، وكذا **ف. م.** عثمان، ج1، ص 47، متن وهامش. الحديث بنصه هذا غير وارد في الصحاح ولا في سائر كتب الحديث، الوارد أحاديث نبوية تشبهه في المعنى، مثل الحديث الذي يرويه ميسرة الفجر، حيث قال فيه:«قلت يا رسول الله متى كنت نبيا، قال كنت نبيا وآدم بين الروح و الجسد»
- البخاري (محمد بن إسماعيل): **التاريخ الكبير**، تحقيق السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت، لبنان ج7، ص374. ويكاد يكون هذا الحديث نفسه الذي يورده كل من: العسقلاني و السيوطي:
- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر): **تهذيب التهذيب**، دار الفكر، بيروت، 1984، ج5، ص147.
- السيوطي(جلال الدين): **الدر المنثور**، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1993، ج6، ص 569. ويذهب السيوطي إلى انه حديث أخرجه كل من أحمد و البخاري والطبراني والحاكم وصححه أبو نعيم و البيهقي معا عن ميسرة الفجر. وهو الحديث نفسه الذي يورده ابن تيمية بدلا عما يرويه ابن العربي.

تيمية، ويقول عنه بأن لا أصل له، ولم يروه أحد من أهل العلم بالحديث. أما الحديث الذي تصح نسبته للرسول صلى الله عليه وسلم، فهو حديث " ميسرة الفجر"، كما يورده بعض علماء الحديث ويورده صاحب الفتاوى، ونصه قول ميسرة:«...قلت يا رسول الله متى كنت نبيا؟ وفي لفظ: متى كتبت نبيا؟ فقال وآدم بين الروح و الجسد»[1] ومعناه عند ابن تيمية غير المعنى الذي ذهب إليه ابن العربي، فنبوة محمد صلى الله عليه وسلم كانت معلومة لدى علام الغيوب قبل أن يخلق آدم أبو الأنبياء، وليس بمعنى أن نبوة محمد تسبق كل نبي وهي الفكرة الأكبرية التي تنسجم مع فكرته عن الحقيقة المحمدية[2]، والتي مما تعنيه أن الكمال الإنساني المنشود يجسده محمد صلى الله عليه وسلم، خاتم النبيين و الرسل، الذين مهدوا له وبشروا به.

ومن رمزية حرف الميم وضعه في البسملة، فالميم التي في "بسم" هي لآدم عليه السلام لأنه صاحب الأسماء التي علمها إياه رب العزة، ومنه استمد عالم الأجسام وجوده، فهو النفس الواحدة التي خلق الله منها البشر، مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَاأَيهَا الناس اتقُوا ربكُم الذِي خلَقَكُم مِن نَفْسٍ واحِدةٍ وخَلَقَ مِنْها زوجها وبث مِنْهما رِجالًا كَثِيرا ونِساء﴾ [3] وأما الميم التي في "الرحيم" فهي التي ترمز إلى محمد ﷺ، حسب ابن العربي القائل:« وميم الرحيم لمحمدﷺ لأنه صاحب الرحمة...رحمة الإيجاد، فبهذا المد الموجود فيه كان استمداد عالم الأرواح.»[4] وهنا يستدل ابن العربي بقوله تعالى عن النبي محمد ﷺ : ﴿لَقَد جاءكُم رسولٌ مِن أَنْفُسِكُم عزيز علَيهِ ما عنِتم حرِيص علَيكُم بِالْمؤْمِنِين رءوفٌ رحِيم﴾ [5] وقوله ﷻ: ﴿وما أَرسلْنَاك إِلا رحمةً لِلْعالَمِين﴾ [6]. كل هذا جعل من الميم رمزا لمحمدﷺ ولأجل كونه بشرا مثلنا، و رسولا من أنفسنا، و مبعوثا

---

1 - ابن تيمية: **الفتاوى**، ج10، ص728.

2 - فكرة أكبرية جوهرية مبثوثة في مواضع كثيرة من مؤلفاته، تتعلق بالموجود الأول و بقضايا عقدية كثيرة منها مايرتبط بالفعل الخلقي الأول ومنها ما يرتبط بيوم النشور ورمزه في عالم الحروف حرف الواو.

– ابن العربي: **ف. م**. ج2، ص55، 97.

3 - سورة النساء، الآية 1.

4 - ابن العربي: **كتاب الميم والواو و النون**،ص 15.

5 - سورة التوبة، الآية 128.

6 - سورة الأنبياء، الآية 107.

في الأميين رسولا، فكل هذا حسب ابن العربي يعطي الاتصال[1]، ولذلك اتصلت الميم بميم أخرى في الكتابة و النطق بواسطة ياء، فتكتب: ميم، خلافا للنون التي اتصلت بالواو من جهة واحدة، لأن الواو للهوية و بينه و بين العالم حجاب، وخلافا للواو التي فصلت بألف الذات.

نستخلص من رمزية حروف الميم و الواو و النون في فلسفة ابن العربي الصوفية، أن الحروف الثلاثة بخاصيتها المتمثلة في أنها تنتهي بالحرف الذي ابتدأت به، وفي أنها مفصولة وموصولة بحروف العلة الثلاث "الألف والياء و الواو" ولكن جوهر رمزيتها يكمن في أنها تتعلق بالالهيات كسائر أفكار ابن العربي، وتمثل في ذلك: الله و العالم و الإنسان، ويتخللهم الأمر الإلهي"كن". فالواو للهوية، والنون للعالم،والميم للإنسان.

ولما كان العالم عند ابن العربي إنسانا أكبر، كان به ما هو حسي و ما هو روحي و غيبي، ومثل ابن العربي ذلك بالنون التي يظهر منها نصف دائرة هي ما هو مشاهد من العالم، ويغيب نصف الدائرة الآخر المعبر عن الجزء الغيبي من العالم. ولما كان الهدف و الغاية من خلق الله للعالم هو أن يظهر الإنسان الذي يعبده ويجسد صفاته و أسماءه ويعمل على بلوغ الكمال بالاتصال به، لذلك كان الإنسان عالما أصغر مؤلفا من حس ومن روح، مثل الجزء الحسي فيه وجود آدم عليه السلام،ومثل الجانب الروحي فيه محمد ﷺ لأنه في الوجود أسبق من كل الموجودات في رأي ابن العربي وهي الفكرة التي لم ترق لبعض الفقهاء مثل ابن تيمية و غيره.

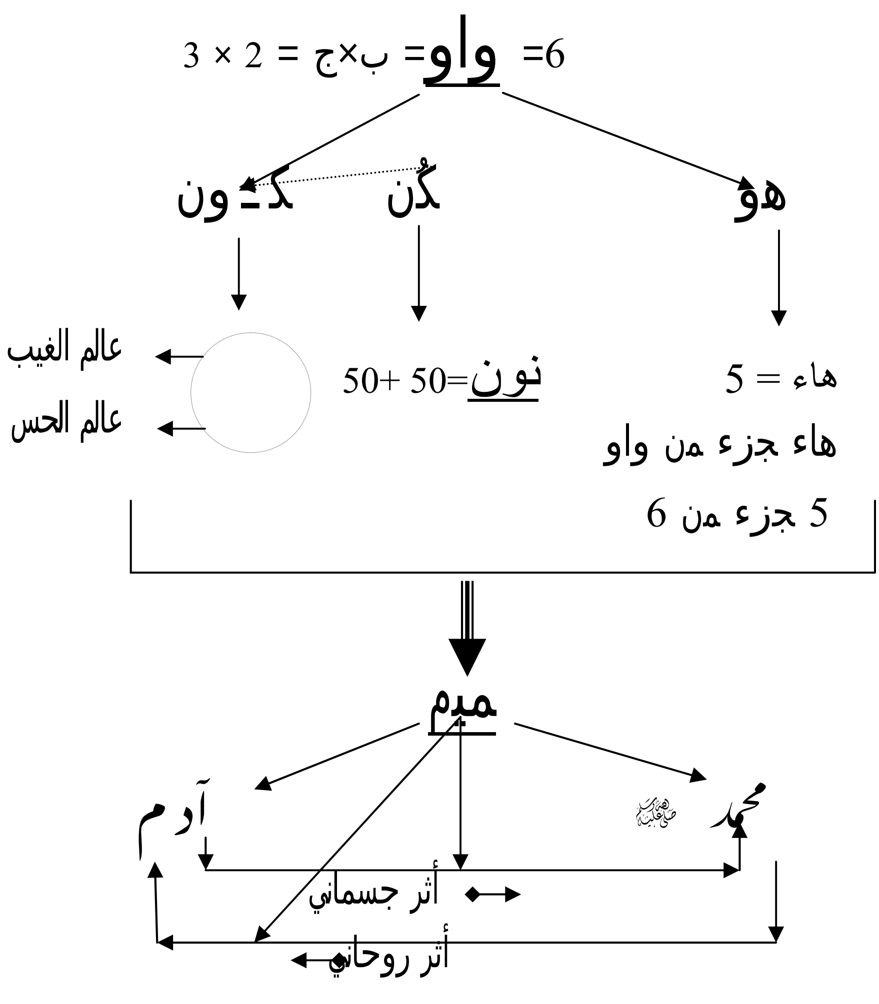
وأمر تعلق رمزية الحروف الثلاثة بالالهيات في فلسفة ابن العربي ينسحب على كل الحروف فلقد رأينا كيف جعل من الألف رمزا لله كرمزية العدد واحد عند الفيثاغورين، ومن الباء رمزا للموجود الأول، كما كان العدد اثنان أول الأعداد عند الفيثاغوريين و إخوان الصفا. وجعل من النون و الميم رمزا لعالمين أكبر وأصغر ظهرا امتثالا للأمر الإلهي "كن" وهو ما يخفي هوية الغيب المطلق، ويؤدي إلى القول بشيئية المعدوم، وكل هذه المسائل تصب في مجرى الإلهيات وتنشد خدمة الحقيقة الدينية التي يعتقدها ابن العربي ويسعى إلى البرهنة والكشف على البعض منها.

---

1 - ابن العربي: المصدر السابق، ص 15.

شكل رقم 5

رمزية الميم و الواو و النون



الفصل السادس

حركات الحروف ونشأة الكلمات

أولا- رمزية حركات الحروف و بعدها الفلسفي الصوفي

ثانيا- طبيعة الكلام و مصدره

1- تسوية الكلمة

2- جوامع الكلم أو تثليث: الذات و الحدث و الرابطة وتداعياته

3 - أصل اللغة

أولا- رمزية حركات الحروف وبعدها الفلسفي الصوفي:

لا شك في أن الحديث عن الحروف أسبق من الحديث عن حركات الحروف،والحديث عن الحركات هو الممهد للتطرق إلى تكوين الكلمة وتسويتها في صورتها النهائية. وتعد الحركات على الحروف خطوة جوهرية في تكوين الكلمات قبل ربط الحروف بعضها ببعض.بل وضع الحركات على الحروف هو بمثابة إضافة حرف أوجزء من حرف إلى حرف آخر، كما رأينا في نظرة ابن العربي لكلمة كُن وكيف نظر إلى الضمة التي على الحرف "كاف" على أنها واو الهوية. وهذا ما ينسجم مع رأي اللغويين الذين ذهبوا إلى أن الحركات أبعاض حروف وأوائل لها، هذه الحروف هي: "الألف" وبعضها حركة الفتحة، "الياء" وبعضها الكسرة و"الواو" وبعضها الضمة، فالحركات هي أبعاض وأوائل حروف المد و اللين.كما أنهن – أي الحروف الثلاث- «توابع للحركات و متنشئة عنها، وأن الحركات أوائل لها وأجزاء منها، وأن الألف فتحة مشبعة، والياء كسرة مشبعة، والواو ضمة مشبعة.»[1]. وحروف المد واللين: الألف و الياء و الواو و هي الحروف التي تعد حركات طويلة. كما أنها الحروف التي جعلها ابن العربي في أعلى مقامات العارفين: الألف:القطب و الياء و الواو:الإمامان.

وفي حديثه عن حركات الحروف التي عدها حروفا صغيرة، تحدث ابن العربي عن نوعي الحركات: الإعرابية و حركات للأحرف الثابتات، فقال عنها نظما[2]:

حركات الحروف ست ومنها	أظهر الله مثلها الكلمات
هي **رفع** وثم **نصب** و **خفض**	حركات للأحرف المعربات
و هي **فتح** وثم ضم **وكسر**	حركات للأحرف الثابتات

وفي نفس المعنى تحدث ابن العربي شعرا عن الحركات الست، مع إضافة حركتي السكون والجزم، كما تحدث عن حروف المد و اللين على أنها حركات الضم والفتح والكسرة مشبعة، فقال شعرا[3]:

1- ابن جني: **سر صناعة الإعراب**، ج1، ص23.

2 - **ف. م.** عثمان يحي، ج2، ص 51.

3- ابن عربي: **ديوان ابن عربي**، ص 186

من الحروف حروف هن كالعرض	المجهول تغييره في سمعنا ظهرا
تبدو لاشباعها في لفظ مشبعها	حروف علتها بها الكلام جرى
ضـم وفتح وكسر للبناء أتت	أسماؤها وبهذا الحكم قد شهرا
وثم رفـع ونصب جاء بعدهما	خفض للاعراب ما في لفظ ذكرا
والجزم يذهبهما مع السكون فلا	تسمع لهما منذ لفظ وارو خبرا
وما تولد عنهما حين تشبعهما	لكي يقضي منها اللافظ الوطرا
كواو أو ياء أو ما جاء من ألف	حروف مـد ولين تشبه القدرا

وكما هو معتاد مع ابن العربي فقد وظف فكرة الحركات ببعدها اللغوي: البنائي والتركيبي وبامتدادها لرمزية الحـروف توظيفـا يخـدم فكـره الفلـسفي و منحـاه الصوفي،بحيث تحدث عن ثنائية الجسم و الروح في عـالم الحركـات، أو الحـروف الصغيرة، وربط بينها و بين مقامين صوفيين هما: "التلوين و التمكين".

ومعلوم لدى الصوفية أن التلوين هو توارد صفات و أحوال متعددة ومختلفة على السالك سبيل الحق، بينما التمكين هو الوصول إلى المبتغى والاستقرار على أعظم حال و في أعلى مقام و هو مقام الوصول و الاتصال[1]. والمناسبة بين ثنائية الجسد و الروح وهذين المقامين و بين الحركات يكمن، حسب ابن العربي، فـي أن الحركـات علـى مستوى وجودها المرقون عبارة عن أجسام، وعلى مستوى وجودهـا اللفظـي فهـي أرواح، فإذا كتبت و تلفظ بها أعطت كائنا متكاملا بثنائية الجسد و الـروح، والحـرف الذي يقبل تعددا في الحركات، جميعها أو بعضها، هو في مقام التلوين لتلونه بحركات متعددة، «فالمتحرك بجميعها كالدال من زيد؛ والمتحرك ببعـضها، كالأسـماء التـي لاتنصرف في حال كونها لا تنصرف، فإنها قد تنصرف في التنكير والإضافة، كالدال من أحمد.»[2] بينما الحرف المتمكن هو القار على حركة واحـدة و لا يقبـل تـوارد الحركات و تنوعها عليه، «كالأسماء المبنية، مثل: هؤلاء، وحذامِ، وكحروف الأسـماء

---

1 - يقول القشيري في تعريفه للتلوين و التمكين:« التلوين صفة أرباب الأحول، والتمكين صـفة أهـل الحقائق، فما دام العبد في الطريق، فهو صاحب تلوين؛ لأنه يرتقي من حال إلى حال وينتقل من وصف إلى وصف...فإذا وصل تمكن...صاحب التلوين أبدا في الزيادة، وصاحب التمكين وصل ثم اتصل»
- القشيري: **الرسالة القشيرية**، ص 41.

2 - **ف. م.** عثمان يحي، ج2، ص ص 60-61.

المعربة التي قبل حرف الإعراب منها: كالزاي والياء من زيـد وشـبهه»[1] فـالوجود المرقون و المتلفظ به يعطي للحرف و للكلمات كيانها الجامع للمادة و الروح. والتمكين والتلوين يعطي للحرف حياة متحركة هادفة يميزها التغير و التحول بهدف الوصـول إلى الثبات والاستقرار، وهو المعبر عنه بمقام التمكين.ورمزه قبول الحـرف الواحـد لحركة واحدة.

تعد حركات الحروف عند ابن العربي حروفا صغيرة و ينسحب عليها ما ينسحب على الحروف من انتماء لأفلاك ومن حركات، وبسائط وأرقام وغير ذلك مما يتعلـق بالحروف وبعوالمها و مراتبها، يقول ابن العربي:« واعلم أن أفلاك الحركـات هـي أفلاك الحروف التي تلك الحركات عليها لفظا و خطا، فانظر هنـاك. ولهـا بـسائط وأحوال و مقامات، كما كان للحروف.»[2] ولكن يبقى أكثر ارتباط حركات الحروف هو بحروف الألف و الياء و الواو، باعتبار أن هذه الحروف هي حركات الفتحة و الكسرة و الضمة مشبعة.أو هي حركات طويلة في مقابل الحركات القصيرة.

وارتباط الحركات بحروف المد و اللين، أو الحركات القصيرة والطويلـة، لـه وجوده في مراتب الوجود و مراتب الموجودات، له الوجـود المحـسوس و الوجـود المعقول، كما له التعلق بالوجود الإلهي، ذاتا وصفاتا و أفعـالا، وبـالوجود الإنـساني روحا و جسما، كما لها الوجود البرزخي الذي يتوسط وجودين، عالمين أو مـرتبتين. وله بالإضافة إلى كل هذا بعده الفلسفي المتمثل في فكرة العلية[3].

لقد اعتبر ابن العربي على المستوى الإلهي ألف المد وما ارتبط بها من " فتحة" رمز للذات الإلهية وعلة ما يرمز إليه: الواو. وجعل لواو العلية وما ارتبط بـه مـن "رفع"رمزية الصفات الإلهية، وعلة ما ترمز إليه: الياء. كما جعل للياء وما ارتبط بهـا من "خفض" رمزية الأفعال الإلهية. بينما على المستوى الإنساني، والذي هـو امتـداد للوجود الإلهي أو صورة مختصرة عنه، نظر الشيخ الأكبر إلى الألف على أنه الروح و صفته العقل و هي الفتحة، كما اعتبر الواو: النفس وجعل لها صفة "القبض" و هـي الضمة، والياء: الجسم وصفته وجود الفعل وهو الخفض. إن رمزية الحركـات علـى

---

1 - **ف. م.** عثمان يحي، ج2، ص 61.

2 - المصدر نفسه، ص 61.

3 - نصر حامد أبو زيد: **فلسفة التأويل**، ص ص 317-318.

مستوى الوجود الإلهي بتثليث: الذات و الصفات و الأفعال، وعلى مـستوى الوجـود الإنساني بتركيب من الروح والنفس و البدن، وما لهذا الثالوث من عقل وقبض وفعل، و"القبض" في مقابل ما للروح من "بسط".

كل هذه الرمزية يوردها ابن العربي وهو بصدد تفسيره للبسملة وفـك رمـوز حروفها حيث يفك رمز حرف الألف التي جاءت بعد المـيم فـي كلمـة الرحمـان، والمسبوقة بإشباع الفتحة التي على الميم بما عرضناه من حديث عن الذات الإلهية، ثم يعمم نظرته وحكمه على بـاقي الحركـات: ا لـضمة و الكـسرة والـواو و اليـاء، فيقول:«...فلا يكون أبدا ما قبل الألف إلا مفتوحا، فتدل الفتحة على الألف في مثل هذا الموطن وهو محل وجود الروح الذي له مقام البسط لمحل التجلي، ولهذا ذكر أهل عالم التركيب في وضع الخطوط في حروف العلة: الياء المكسور ما قبلها...وكذلك الـواو المضموم ماقبلها. ولما ذكروا الألف لم يقولوا المفتوح ما قبلها؛ إذ لا توجد إلا و الفتح في الحرف الذي قبلها، بخلاف الواو والياء ، فالاعتدال للألف لازم أبـدا...فـصحت المفارقة بين الألف و بين الواو و الياء، فالألف للذات، والواو العلية للصفات، واليـاء العلية للافعال.»[1] وفي تأويله للمعنى اللغوي للعلية إلى معنى فلسفي صوفي يقول ابـن العربي عن حروف العلة:«...وسميت حروف العلة لما نذكره، فألف الذات علة لوجود الصفة، وواو الصفة علة لوجود الفعل، وياء الفعل علة لوجود علة لما يصدر عنه فـي عالم الشهادة من حركة وسكون، فلهذا سميت عللا.»[2] وهي الحروف نفسها أوالحركات التي على الحروف التي تُمد أو تُشبع فتؤلف الكلمات وتميزها.

1- **ف. م**. دار صادر، ج1، ص 106.

2 - المصدر نفسه، ج1، ص106.

ثانيا- طبيعة الكلام و مصدره:

1- تسوية الكلمة:

نظر ابن العربي إلى أن الكلمة تنشأ في عالم الحروف و الحركات بنظام محكم واتساق لا يدلان إلاّ على مبدع خلاق، مشبها هذه النشأة بالتسوية الإلهية للإنسان،فكما خلق الله آدم من جسد مؤلف من عناصر طبيعية ثم نفخ فيه من روحه ليزرع الحياة في بدنه فكان بشرا سويا وعلى أكمل صورة، فكذلك الكلمة تتكون من تآلف حروف ثم يزرع روح في هذا التآلف فتبعث الحياة فيها لتكون كلمة. وروح الكلمة هي حركات الحروف، لهذا التقارب في كيفية النشأة يصدق حسب ابن العربي على الكلمة ما يصدق على نشأة الإنسان قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سويتُه ونَفَخْتُ فِيهِ مِن روحِي﴾[1] وعن هذا التشبيه يقول ابن العربي، مستندا على آية قرآنية:«...رأينا أنه لا فائدة من امتزاج عالم الحركات بعالم الحروف، إلا بعد نظام (انتظام) الحروف وضم بعضها إلى بعض،فتكون كلمة، عند ذلك، من الكلام... وهو ورود الحركات على هذه الحروف بعد تسويتها. فتقوم نشأة أخرى تسمى كلمة، كما يسمى الشخص إنسانا، فهكذا انتشأ عالم الكلمات و الألفاظ من عالم الحروف[2].

ولهذا التقارب في كيفية نشأة الكلمات من كيفية نشأة الإنسان، اعتبر ابن العربي الحروف مادة الكلمات، فهي الماء و الهواء و النار والتراب في النشأة الإنسانية،وحركات الحروف هي الروح الذي ينفخ في البدن ليحيا الإنسان ويتحرك،ومن هذا النفخ و التكوين كان بين عالم الحروف وعالم الأنس والجان والملائكة، حسب ابن العربي، تشابه. مما يزيدنا تعمقا و أكثر غوصا وتعقيدا في علم الحروف و عالمه في فلسفة ابن العربي الصوفية.

لقد أحسن أحد الباحثين العرب وصف قدرة ابن العربي في ترويض الحروف وإجادة التميز في التعامل مع عالم الحروف حتى أضحت معاني الحروف تنساق منسابة إلى ذهنه، عندما قال:« لقد لوى ابن عربي عنق الحروف بالشكل الذي جعلها

1 - سورة الحجر، الآية 29.

2 - **ف. م.** عثمان يحي، ج2، ص 52.

تصرخ بحقيقة المعنى...»[1] وبالفعل فلقد تمكن ابن العربي من تطويع الحروف وجعلها رطبة، لينة، قابلة للتشكل و التلون بإدراكه لمالها من الاستعداد لقبول النسب المختلفة، حتى كأني بالحرف الواحد أضحى يأتيه طوعا، بعناصـره، وبتعلقـه بحركـة فلكـه، وبمادته، وبعدده... ليشكل بكله هذا وحدة مع غيره من الحروف معاني الكلمة الواحدة، ثم تتعدد الكلمات بحسب التفاعل والامتزاج، كتفاعل وامتزاج العناصر الأربعة المعطية للجماد و النبات و الحيوان والانسان، هذا الأخير مجتمع مع ما دونه من الكائنات فـي صفات و مفترق عنها في غيرها.

لهذا كله ربط ابن العربي، كما مر معنا، بين عالم الحروف وبين الاسطقـسات الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب، فكما يعطي تفاعل هذه العناصر الأربعـة كـل مستخلصات الهيولى وما يعطى لها من صور، فـإن تفاعـل الحـروف وانـصهارها ببعضها البعض يعطي أشكالا وأرواحا للكلمة الواحدة ثم تتعدد الأشكال والأرواح بتعدد الكلمات والعبارات، وتتجه في التزايد والتضايف إلى ما لا نهاية له، وهذا مـا يبـرر الإبداع في عالم اللغة والفكر و الوجود.

وما يبرر لا محدودية اللغة ولا نهائية الكلمات، لتعلقها بالله الكامل.لأنه عز وجل القائل: قُلْ لَو كان الْبحر مِدادا لِكَلِماتِ ربي لَنَفِد الْبحر قَبلَ أَن تَنْفَد كَلِماتُ ربي ولَـو جِئْنَا بِمِثْلِهِ مددا [2] والقائل أيضا: ولَو أَنما فِي الْأَرضِ مِن شَجرةٍ أَقْلَام والْبحر يمده مِن بعدِهِ سبعةُ أَبحرٍ ما نَفِدتْ كَلِماتُ اللهِ إِن الله عزِيز حكِيم [3]

ولما كان مصدر الحرف إلهيا، حسب ابن العربـي، لتعلقـه بـالوجود الإلهـي وبنفَسه، ولما كان الكلام من الحروف، فإن أصل الكلام إلهي أيضا، وأول كلمة إلهيـة صدرت هي كلمة "كن"، بنصها وبرمزيتها إلى الكـون كلـه، وهـي الأمـر الإلهـي للموجودات بأن تخرج من العدم إلى الوجود. وكلام الله عند ابن العربي لا يقتصر على الخطاب بجانبيه النفسي القديم و المرقون المحدث بل يتجسد أيضا في الوجود كله بتعدد الموجودات الحاملة لأسماء تميز كل موجود عن الآخر وتتطابق مع حقيقتـه، والعـالم

1 - ميثم الجنابي: (**تضاريس الإبداع الحر** في **التجربة الصوفية**)،مجلة نزوى، عدد 26، ضمن :
http://www.nizwa.com/volume26/p109-116html.

2 - سورة الكهف، الآية 109.

3- سورة لقمان، الآية27.

اليقيني بحقيقتها و بحقيقة أسمائها المطابقة لها، عند بارئها:الله موجدها، أمـا الإنـسان فيجتهد في الوصول إلى كنهها و إلى حقيقة ما ينطبق عليها من اسم لكي يتطابق علمه مع العلم الإلهي، ولهذا على المرء إذا أراد أن يعرف حقيقة الـشيء و حقيقـة اسـمه المطابق له أن يستلهم العلم بذلك من مصدره الإلهي المطلق.

هذا ويرتبط بفكرة أصل اللغة و الأسماء مسائل عقدية سـببت الاخـتلاف بـين الفرق وميزتهم عن بعضهم البعض كمسألة الصفات وعلاقتها بالذات و خاصـة علـى مستوى الصفات: كمسألتي الكلام و الإرادة، وعلى مستوى علاقة الله بالعالم كمـسألة: القدم و الحدوث، ذلك لأن الأشياء التي تحمل أسماء كان خروجها من العـدم و مـن إمكانية الوجود إلى الوجود الفعلي، امتثالا للأمر الإلهي "كن"، مصداقا لقولـه تعـالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ [1] وهذا الامتثال للأمر الإلهـي دليـل على أن الشيء في حال عدمه له تثليث يتجسد في : أن له **<u>وجود</u>**، ثم **<u>يسمع</u>** الأمر ثـم **<u>يمتثل</u>**، في مقابل تثليث على المستوى الإلهي والمتمثل في **<u>وجود</u>** الذات الإلهيـة، ذات **<u>الإرادة</u>** القادرة على **<u>الكلام</u>**، الظاهر في كلمة: **<u>"كن"</u>** ، ويندرج كل هذا ضـمن نظريـة التثليث الأكبرية[2]، التي كما رأينا تمس الوجود الإلهي و العالم و المنطق و كل شـيء ثالث ينتج عن اجتماع اثنين.

---

1 - سورة يس، الآية 82.

2 - ابن عربي: **فصوص الحكم** ، حققه وعلق عليه: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط02، 1400هـ ـ/1980م، ج01، ص115.مع شرح وتعليق أبو العلا عفيفـي، ج2، ص 134 وكـذلك: **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص210، ج3، ص100.

2- جوامع الكلم أو تثليث: الذات و الحدث و الرابطة وتداعياته:

إن الكلام الجامع الذي يتطابق فيه كنه الاسم مع حقيقة المسمى وتدرك فيه الحقيقة التامة للفعل الذي ينجر عن الاسم أو عن صاحب الفعل، ويدرك فيه ما بين الأمرين من روابط خصه ابن العربي باسم " جوامع الكلم"[1] وهو الذي أوتيه أنموذج الإنسان الكامل محمد ﷺ كما أنه، أي جوامع الكلم، مرمى كل إنسان يريد الوصول إلى الحق، ويريد بلوغ درجة الإنسان الكامل، الدرجة التي يستقي فيها المرء العلم اليقيني من المعين الذي لا ينضب.ويدرك فيها السر الإلهي المبثوث في العالم بأسره، لأن العالم حسب ابن العربي «من أوله إلى آخره مقيد بعضه ببعضه، عابد بعضه بعضا...»[2] والذي تفرد بالحصول على هذا السر الجامع لمعرفة حقائق العالم هو محمد صلى الله عليه و سلم لأنه أوتي جوامع الكلم «الذي هو العلم الإحاطي و النور الإلهي،الذي اختص به سر الوجود...وسبب ثبوت كل ثابت، محمد – صلى الله عليه وسلم- .»[3]

يختزل ابن العربي مفهوم جوامع الكلم في تثليث آخر، يتألف من عالم الحروف، مفاده أن الكلام مختصر في حقائق ثلاث، تشكل ثلاث ذوات: ذات قائمة بنفسها غنية من حيث هي كذلك، ولكنها فقيرة من وجه آخر، وهو حاجة غيرها إليها من حيث أن تلك الحاجة إليها لا غنى لها عنها مما يجعلها بالرغم من غناها فقيرة، وأما الذات الثانية فذات غير قائمة بنفسها فقيرة إلى الذات الأولى، وذات ثالثة هي الرابط بين الذاتين، ولما كانت الذات الثالثة لا فعل لها إلا بوجود الذاتين و كانت الثانية فقيرة إلى الأولى فقرا ذاتيا و كانت الأولى فقيرة بوجه ما إلى التي أدنى منها، كان جميع الكلام

---

1 - حديث شريف رواه مسلم عن أبي هريرة، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة جاء فيه:« عن رسول اللهِ صلى الله علَيهِ وسلم أنه قَالَ نصِرت ِبالرعبِ علَى الْعدو وأُوتيت جوامِع الْكَلِمِ وبينما أنا نائِم أُتيت بِمفَاتِيحِ خزائِنِ الْأَرضِ فَوضِعت ِفي يدي»/- مسلم بن الحجاج: **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص372. و روى أحمد، في كتاب باقي مسند المكثرين، باب: مسند أبي هريرة، حديثا نبويا جاء فيه: «عن أَبِي هريرةَ قَالَ قَالَ رسولُ اللهِ ﷺ : أُوتيت جوامِع الْكَلِمِ وجعِلَت ِلي الْأَرض مسجِدا وطَهورا».

– أحمد بن حنبل: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مؤسسة قرطبة، مصر، ج2، ص 250.

2- **ف. م.** عثمان يحي، ج2، ص56 .

3 - المصدر نفسه، ج2، ص 57.

فقير إلى متكلم بكلام جامع للمعاني كلها ومحتاج إلى فاعل مطلق. و كان هـذا الفقـر المتواجد في الذوات الثلاث دليل على أن الغنى المطلق ليس إلا لله عز وجـل، وعـن هذه الذوات الثلاث و اختصارها لجوامع الكلم يقول ابن العربي:« اعلموا، وفقكـم الله! أن جوامع الكلم من عالم الحروف ثلاثة: ذات غنية، غنية قائمة بنفسها، وذات فقيـرة إلى هذه الغنية، غير قائمة بنفسها، ولكن يرجع منها إلى الذات الغنية وصف تتـصف به، يطلبها بذاته؛ فإنه ليس (لها) من ذاتها (هذا الوصف) إلا بمصاحبة هذه الذات لهـا. فقد صح، من وجه، الفقر للذات الغنية، القائمة بنفسها، كما صح للأخرى. وذات ثالثـة رابطة بين ذاتين غنيتين أو فقيرتين، أو ذات فقيرة و ذات غنية؛ وهذه الذات الرابطة، فقيرة لوجود هاتين الذاتين ولابد»[1] وبناء عليه يكون الكلم مركبا في الأساس من ذوات ثلاث: الفاعل و الفعل والرابطة بينهما، الرابطة تحتاج لوجودهما ذاتا و فعلا، والفعـل لا يقوم إلا بفاعل، والفاعل ولو أنه قائم بنفسه، لا يكون فاعلا إلا بحدث يجعلـه أهـلا لأن يحمل اسم الفاعل، ففقره للفعل هو ما ينقص من كماله و يجعل الجميع ذاتا و فعلا و رابطة فقيرا كلا بالقدر الذي يعوزه لنيل كماله، ويبقى الذي لا فقر لديه وغني عـن العالمين هو الله الغني الحميد.

الذات و الحدث و الرابطة، ثلاثية الذوات هذه تختزل، حسب ابن العربي،أجناس الكلام كله و أنواعه، وتمثل جوامع الكلم الذي ورد في الحديث النبوي الشريف، فالذات يدخل تحت جنسها أنواع كثيرة من الذوات، وكذلك الشأن بالنسبة للحدث و الرابطـة. ويأتي اختزال الكلام في هذا التثليث، عند ابن العربي والصوفية، ليقابل ما يعرف عند النحويين بالاسم و الفعل و الحرف، وما يعرف عند المناطقة بالموضوع و المحمـول والسور، فالثلاثة أنواع من التثليث الصوفي الأكبري المختزل لجوامع الكلم و النحوي والمنطقي تتقابل بما يجعل الذات عند ابن العربي هي الاسم عند النحويين و موضـوع القضية عند المناطقة، و الحدث عند ابن العربي هو الفعل عند النحـويين و المحمـول عند المناطقة و الرابطة عند الصوفية هي الحرف و سـور القـضية عنـد النحـويين والمناطقة، يقول ابن العربي في هـذا الـصدد:« وإن شـئت أن تقـيس علـى مـا ذكرناه،فانظر في كلام النحويين، وتقسيمهم الكلم إلى اسم وفعـل و حـرف، وكـذلك المنطقيين. فالاسم عندهم...هو الذات عندنا؛ والفعل عندهم هو الحدث عندنا؛ والحرف

1- **ف. م**. عثمان يحي، ج2، ص 57.

عندهم هو الرابطة عندنا.»[1] فالكلام وإن كان لا محدودا يختصر في ثلاث ذوات هـي أبسط جملة نحوية و أبسط قضية منطقية.

لكن ما يميز جمع الكلام عند ابن العربي و الـصوفية فـي الـذات و الحـدث والرابطة عن جملة النحويين البسيطة المكونة من اسم وفعل وحرف هو أن الفعل عند النحويين، والذي هو الحدث عند الصوفية هو في كثير مـن الأحيـان اسـما أوذاتـا، فالنحويون في نظر ابن العربي يخلطون بين الذات و الحدث، ويجعلـون مـن الفعـل اسما، وهذا الخلط بين الحدث و الاسم هو عند ابن العربي كغيره من القـضايا التـي تتشابك لتشكل في نهاية المطاف الوحدة التي تجمع الكثرة فمـسالة الحـدث أو الفعـل وعلاقته بالاسم لها تعلق بمسائل أُخَر تتشابك، منها: هل النكرة أسبق من المعرفـة أم العكس؟ وهل التحليل أسبق من التركيب أم العكس؟ كمـا تـرتبط بمـسألة الجـوهر والعرض، ومن ثم العودة إلى مسألة الموضوع و المحمـول، أو القـضية المنطقيـة البسيطة التي تقابل الجملة البسيطة أو جوامع الكلم.

فعند النحويين حسب ابن العربي «...بعض الأحداث...بل كلها، أسماء: كالقيـام والقعود و الضرب. وجعلوا [أي النحويين] الفعل: كل كلمة مقيدة بزمان معين.»[2] فـي حين يذهب ابن العربي أن وجهة نظره في هذه المسألة تذهب إلى النظر إلى الكلمـات التي تفيد أفعالا سواء كانت أفعال تخضع للتالي في الزمان بوقوعهـا فـي الماضـي أوالحاضر و المستقبل بالأمر و التوهم أو بالنظر إلى أسماء أفعالها هي كلها في خانـة واحدة ، خانة الأحداث أو الأفعال بالتعبير النحوي و ليست أسماء، يقول ابن العربـي في هذا الشأن:« ونحن إنما قصدنا بالكلمات [القيام و القعود و الضرب]، الجري علـى الحقائق بما هي عليه. فجعلنا "القيام" و"قام" و"يقوم" و" قم" حدثاً، وفصلنا بينهم بالزمـان المبهم و المعين.

إن مسألة الاختلاف بين الحدث، أو الفعل و اسمه، وبين الاسم أو الفاعل، مـن حيث أن الفعل أو اسم الفعل ليس بالقائم بذاته، بل لا يقوم إلا بغيـره، بينمـا الفاعـل أوالاسم أو الذات فهو الذي يصدر منه الفعل، ويكون قائما بذاته. بمعنـى أن الفاعـل

1- **ف. م.** عثمان يحي، ج2، ص 58.

2 - المصدر نفسه، ج2، ص 58.

أوالاسم هو القائم بنفسه، أو الثابت وبمعنى آخر هو: الجوهر. بينما الفعل و الحدث فهو القائم بغيره، المتحول و المتغير وبتعبير آخر هو: العرض.

هذا الفرق بين الأمرين تمكّن، حسب ابن العربي، أحد النحويين البـارزين مـن التفطن إليه وهو :" الزجاجي"[1] المتوفى سنة (هـ340/952م)، والذي قال، كمـا يـورده صاحب الفتوحات بأن: « الحدث الذي هو القيام مثلا، هو المصدر، يريد بـذلك هـو الذي صدر من المحدث، وهو اسم الفعل ، يريد أن القيام – هذه الكلمـة- اسـم لهـذه الحركة المخصوصة من هذا المتحرك، الذي بها سمي قائما؛ فتلك الهيئـة هـي التـي سميت قياما، بالنظر إلى حال وجودها ، وقام بالنظر إلى حال انقضائها وعدمها، ويقوم وقم، بالنظر إلى توهم وقوعها. ولا توجد أبدا إلا في متحرك، فهي غير قائمة بنفسها»[2] بمعنى أن الاسم أو الفاعل سابق عن الفعل و الحدث وحتى عن اسم الفاعل، وأن الفعل سواء كان مصدرا أو مصرفا إلى الأزمنة الثلاثة: الماضي و المضارع و الأمر، فهـو غير قائم بنفسه، إذ احتاج إلى من يحدثه و هو الفاعل.

ومن تداعيات النظر في مسألة التداخل بين الحدث و الاسم يرى ابن العربي أن الزجاجي اعتقد بأسبقية النكرة عن المعرفة و من ثمة أسبقية المركب عن البسيط، وأن المركب جوهر والتحليل فرع عن التركيب و عرض يطرأ عليه، لهذا اعتقد بأن الفعل مشتق من مصدره، فمثلا "قام": فعل زمن حدوثه الذي انقضى **معلـوم** و مـشتق مـن القيام، الذي هو **نكرة** من حيث أنه مبهم فلا زمن محدد لوقوعه، بينما فعل قـام فهـو معرفة لأنه مختص، معلوم الزمان.بينما يعتقد ابن العربي بأسبقية المعرفة عن النكـرة وبأسبقية الوحدة وجوهريتها عن التركيب، فالتركيب عرض يطرأ على الآحاد، واعتقاد

1- هو أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق النهاوند، جمع علوم الحديث و النحو، تتلمذ على أبي إسـحاق ابن السري الزجاج وإليه نسب، لقب بشيخ العربية، خلف مصنفات أشهرها كتاب الجمل، له أكثر مـن مائة وعشرون شرحا، وله كذلك: "الإيضاح في المعاني و البيان" و "شرح أسماء الله الحسنى"، توفي بالشام بطبرية. /- الكتاني (عبد العزيز بن أحمد)(399هـ/1009م-466هـ/1074م): **ذيل تـاريخ موالـد العلمـاء ووفيا م**، تحقيق: عبد الله أحمد سليمان الحمد، دار العاصمة، الرياض، السعودية، 1409، ص70. و يمكـن الرجوع في ترجمته إلى: - الفيروز آبادي: **البلغة** في **تراجم أئمة النحو و اللغة**، تحقيق: محمـد المـصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، 1407/ 1987، ص 131.

- ابن العماد: **شذرات الذهب**، ج1، ص 357. والذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج15، ص 475.

2 - **ف. م.** عثمان يحي، ج2، ص 59.

ابن العربي هذا ناجم عن الاعتقاد بالمصدر الإلهي للغة من جهة وبأن الأسماء كانـت معلومة مطابقة للمسميات، من جهة أخرى، فاسم زيد، مثلا، لما أطلق أول مرة كـان معلوما اختص به مسمى واحد، ولما تعددت الأشخاص الحاملة لاسم زيد، أصبح نكرة فاحتاج إلى ما يجعله معرفا ومعلوما، وهنا يقول ابن العربي:«...وإن التركيب طـارئ – وهو الذي يعضد في باب النقل أكثر- فإن الأظهر أن المعرفة قبل النكرة، وأن لفظة "زيد" إنما وضعت لشخص معين، ثم طرأ التنكير بكونه شورك في تلك اللفظة، فاحتيج إلى التعريف بالنعت و البدل وشبه ذلك. فالمعرفة أسبق من النكرة عند المحققين، وإن كان لهؤلئك وجه، ولكن هذا أليق.»[1] فالصوفية إذن حسب ابن العربي يعتقدون بأسبقية المعرفة عن النكرة خلافا لما ذهب إليه النحويون أمثال الزجاجي. ولكن هذا لا يعنـي أنه يقف مطلقا موقف المتصوفة في رأيهم هذا وينكر رأي النحويين بالكليـة، فموقفـه متجاوز للفريقين، دون أن يخطئ أحدهما في ذلك، فهو وإن كان أميل إلى موقف عموم الصوفية، المعبر عنه بقوله:" ولكن هذا أليق" فهو يعمد إلى التماس العذر لكليهما. حيث يأخذ إلى حد ما بمبررات موقف النحويين. ويؤيد موقف الصوفية بوجه ما، مع العمل على تجاوزهما بسمو مرماه وبما حازه من علم كشفي أرقى من الذي لـدى اللغـويين وكثير من المتصوفة، وهذا ما يتبين في قوله:« وأما نحن، ومن جرى مجرانا، ورقـى في مرقانا الأشمخ، فغرضنا أمر آخر، ليس هـو قـول أحـدهما مطلقـا، إلا بنـسب وإضافات، ونظر إلى وجوه ما، يطول ذكرها.»[2]

لقد أراد ابن العربي بتثليث جوامع الكلم، وبمسألة العلاقة بين الـذات و الحـدث أوالاسم و الفعل، ومن ثم أولوية المعرفة عن النكرة، أراد بكل هذا أن يبـين الجانـب الإلهي في اللغة و في دلالة الأسماء على المعاني، فالعالم المطلـق بحقيقـة الأسـماء وبمعانيها هو الله الواحد الغني المنزه عن كل فقر وعن أي نقص، والمـسمى بـسائر الأسماء المطابقة لصفاته والتي أودعها في خليفته آدم عليه السلام، فكان أعلم بحقيقتها من سائر مخلوقاته، ومن ثم كان أكثر مخلوقاته تسبيحا لله[3]. وعلم آدم بأسماء الله أعطاه العلم بحقائق الموجودات بحكم أن الموجودات هي تجسيد لصفات الله و أسمائه، وورث آدم هذا العلم ذريته.

---

1 - المصدر السابق، ج2، ص 60.

2 - المصدر نفسه، ص 60.

3 - ابن عربي: **فصوص الحكم**، ج1، ص 51.

3- أصل اللغة:

من خلال ما سبق ذكره، وبحكم المصدر الإلهي للغة في فلسفة ابن العربي الصوفية وبحكم أن الإنسان مخلوق على الصورة الإلهية وعلى النشأة الكاملة، و من سلالة من علمه الله الأسماء كلها فهو في حقيقته و قرارات نفسه عالما باللغة و بحقائق الأشياء و أسمائها كما أرادها الله، ولكن تذكرها يكون بحسب أحواله وآناته. ونسيانه لها يكون بانشغاله عن ذكر الله و تسبيحه و انشغاله عن الحقيقة التي وجد لأجلها و هي العبادة والتمثيل الأكمل لصفات الله و أسمائه. لهذا كله قال ابن العربي:« لا بد أن تكون المعاني كلها مركوزة في النفس، ثم تنكشف مع الآنات، حالا بعد حال»[1] وهي فكرة أقرب ما تكون إلى رأي أفلاطون القائل بعالم المثل وبأن "المعرفة تذكر و الجهل نسيان". كما أنها قريبة إلى فكرة أرسطو في أن المعاني في النفس واحدة أو مشتركة بين الناس، على اختلاف ألسنتهم وتواطئهم في وضع الكلمات المختلفة باختلاف اللغات.

وكل هذا الحديث عن تثليث جوامع الكلم ومقارنته بتثليث اللغويين و المناطقة وما انجر عنه من مسائل، يؤول مع ابن العربي إلى توكيد ألوهية مصدر اللغة، وهو الذي ثبت معنا طيلة خوضنا في علم الحروف و عوالمه و مراتبه، وقد رأينا كيف ربط ابن العربي بين الحرف والنّفس الإلهي، كما ربط الحروف بأسماء الله، ثم نظر إلى الوجود كله بموجوداته على أنها كلمات الله في الكون.

فالأصل الإلهي للغة إذن، هو موقف أكبري واضح من مسألة مصدر اللغة، وهي مسألة طرحت في الفكر الإسلامي وعرفت نقاشا كبيرا بين اللغويين و النظار، على اختلاف مدارسهم واتجاهاتها، وعادة ما يكون المذهب العقدي هو الذي يدفع باللغوي إلى اتخاذ موقف من مسألة أصل اللغة، ولا شك في أن الموقف من هذه المسألة ينجر عن الموقف من مسألة الصفات والأسماء الإلهية، خاصة صفة الكلام، ومن ثم له علاقة بمسألة خلق القرآن، فلا نتوقع مثلا من سني أشعري إلا القول بالأصل الإلهي للغة، ولا نتوقع من معتزلي إلا القول بأن اللغة متواضع عليها. وعادة ما تطرح هذه

1 - المصدر السابق، ج1، ص 197.

المسألة للنقاش عند طرح مسألة حد اللغة، فتطرح القضية على النحو التالي: ماهو حد اللغة؟ و هل هي توقيف ووحي؟ أم اصطلاح وتواطؤ؟

كان يفترض أن يكون الأصل الإلهي للغة، أو اعتبار اللغة وحي وتلقين إلهي لأبي البشر آدم، محل إجماع في الفكر الإسلامي، بحكم القاعدة التي تقول أن الفكر الإسلامي في جوهره يهدف إلى إثبات و توكيد وخدمة الحقيقة الدينية الإلهية، ولكن هذا مالم يؤيده الواقع، إذ نجد تنوعا و تعددا في موقف اللغويين و النظار من هذه المسألة.

ومن أهم المواقف التي تقف على طرفي النقيض من موقف ابن العربي والتي تذهب إلى القول بأن اللغة اصطلاحية مكتسبة لا فطرية و لا توقيفية، ويدلل على ذلك ببراهين تفوق بكثير حجية بعض اللغويين و علماء الكلام سواء القائلين بتوقيف اللغة أو باصطلاحها. ولا غرابة في ذلك لأنه حري بلقب " المعلم الثاني"(259هـ/873م-339هـ/950م)، فأبو نصر الفارابي، إذن ، هو ممن يمكن وضعهم على رأس قائمة القائلين باصطلاحية اللغة. وهو ما عمل على إثباته و توكيده بتفسير واقعي واجتماعي لنشأة اللغة وتطورها في مؤلفه:" كتاب الحروف"[1]

فخص نشأة اللغة وتطورها بفصلين، فصل فيهما القول في كيفية حدوث الحروف ثم الكلمات، وصولا إلى ترتيب الكلام و تنظيمه في جمل مفيدة معبرة عن الأشياء ثم عن الأفكار، ثم تطور استعمال اللفظ الواحد لأكثر من معنى أو التعبير عن معنى واحد بأكثر من لفظ، بحسب ما تواضع الناس عليه، وأخيرا بلغت اللغة درجة من التطور بعد التعود ثم إعمال الفكر و الخيال فراح الناس يستعملون المجاز و الاستعارة والمحسنات البديعية ليعبروا بألفاظ على معاني لم يتم الاتفاق عليها عند وضعها أول مرة، ثم انطلق اللسان في إبداع وبناء القول الجميل، بالعبارات الفنية الجميلة وبديع البيان، وصاغ كل ذلك في حكم و أشعار، وغيرها من الفنون والعلوم.

ويذهب الفارابي في حديثه عن وضع الإنسان للحروف أو اكتشافه لقدرته على إصدار الأصوات المؤلفة للحروف، بأن هذه النشأة كانت مسبوقة باستعدادات فطرية للناس بحسب بيئتهم و قدراتهم الفطرية على الحركة، حركة كل عضو من أعضائهم البدنية بما هو ميسر له و بحسب استعداداتهم وحاجاتهم الفطرية أولا إلى تلك

1- الفارابي (أبو نصر): **كتاب الحروف**، تحيق وتقديم و تعليق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1990.

الحركة،ومن هنا يذهب الفارابي إلى أن الحروف كانت من وضع المجتمع كافة لا من اصطلاح فئة من الناس فحسب، كما سيأتي ذكره عند البعض، ولا كما ذهب إليه أفلاطون[1] على لسان سقراط من أن اللغة أرفع وأعلى شأنا من أن يضعها العامة أو كل من هب ودب، فهي في رأيه من وضع فئة خاصة من الناس لهم قدرة فائقة على محاكاة طبيعة الأشياء ومن ثمة التعبير عن ذلك بكلمات وأسماء تعكس طبيعة الشيء وحقيقته لا مجرد اسم يتواضع عليه الناس ويمكن استبداله باسم آخر إن شاءوا.

فاللغة في رأي سقراط، حسب أفلاطون، تجمع بين القول بالاصطلاح وبأنها مستنبطة من الطبيعة لا مبدعة بالكلية، فهي معرفة خاصة يكتشفها من له القدرة على محاكاة الشيء والتعبير عن حقيقته الطبيعية، فهي اكتشاف وقدرة فائقة على المحاكاة أكثر منها إبداع.ولا يبتعد هذا الرأي عن فلسفة أرسطو الذي يقر بوضعية اللغة من حيث اللفاظ المكونة من حروف تختلف من مكان لآخر باختلاف الألسنة، ولمن المعاني التي تعبر عنها الألفاظ بمختلف اللغات مركوزة في النفس لا اختلاف فيها بين الناس كاختلاف ألسنتهم[2].

وهذا ما لا يتفق معه الفارابي الذي استقرأ تطور المعرفة فوجدها تتطور تدريجيا من الجهل التام إلى المعرفة العامية إلى المعرفة العلمية. ولما كانت المعرفة العامية في رأيه أسبق من العلوم و الفنون، ومن الصنائع، كانت اللغة أيضا بسيطة في نشأتها،تكونت بالتدرج. وقبل أن يصدر الإنسان الحروف التي كون بها لغة كان يتعامل مع من يعيش معه بادئ الأمر بالإشارة، باعتماد الحركات العضوية والحواس، «ثم استعمل بعد ذلك التصويت. وأول التصويتات النداء...ثم بعد ذلك يستعمل تصويتات مختلفة يدل بواحد واحد منها على واحد واحد مما يدل عليه بالإشارة إليه وإلى محسوساته، فيجعل لكل مشار إليه محدود تصويتا ما محدودا لا يستعمل ذلك التصويت في غيره.»[3]

1- محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي: **اللغة** ، ضمن نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1994م، ص ص 18-19

2 - ابن رشد: **تلخيص كتاب العبارة لأرسطو**، ضمن تلخيص منطق أرسطو، تحقيق: جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992، ص 81.

3 - الفارابي: **كتاب الحروف**، ص ص 135-136.

وماهية التصويتات التي يصدرها الإنسان هي الحروف المعجمة، وتكون مختلفة باختلاف الأسر أو المجتمعات الصغيرة الضيقة التي يتعامل فيها الناس مع بعضهم،كما أن اختلاف هذه الأصوات أو الحروف بين تلك التجمعات هي السبب الأول في اختلاف ألسنة الأمم، حسب الفارابي، ويعود اختلاف الناس في الحروف التي يصدرونها من أسرة إلى أخرى ثم من مجتمع إلى آخر إلى حركة اللسان التي عادة ما تكون متشابهة بين الذين هم في مسكن واحد لتشابههم في خِلق أعضائهم، وهنا يبدو الجانب الطبيعي و العضوي في اللغة عند الفارابي. فألسنة القوم التي تتحرك إلى أجزاء معينة في الفم يصدر أصحابها حروفا أو أصواتا معينة، والذين حركة ألسنتهم إلى أجزاء في الفم مغايرة لحركة القوم الآخرين يصدرون أصواتا أو حروفا أخرى، وهو ما يفسر إثراء اللغة الواحدة أو تعدد اللغات.

وليفسر الفارابي أكثر سبب اختلاف الناس في إصدار الأصوات و الحروف،ومن ثم سبب تعدد الحروف يشرح كيفية صدور الصوت بانبعاثه نفسا من الرئة ويفصل في موضوع مخارج الحروف، وفي هذا يقول:« وظاهر أن تلك التصويتات إنما تكون من القرع بهواء النَّفَس بجزء أو أجزاء من حلقة أو ...باطن أنفه أو شفتيه، فإن هذه الأعضاء المقروعة بهواء النفَس. والقارع أولا هي القوة التي تسرب هواء النفس من الرئة وتجويف الحلق...إلى ما بين الشفتين، ثم اللسان يتلقى ذلك الهواء فيضغطه إلى جزء جزء من أجزاء باطن الفم وإلى جزء جزء من أجزاء أصول الأسنان و إلى الأسنان، فيقرع به ذلك الجزء فيحدث من كل جزء يضغطه اللسان عليه و يقرعه به تصويت محدود، وينقله اللسان بالهواء من جزء إلى جزء من أجزاء أصل الفم فتحدث تصويتات متوالية كثيرة محدودة»[1].

ولما كانت هذه الحروف التي استطاعوا إصدارها محدودة العدد لجأوا إلى تركيب بعضها إلى بعض وهنا بدأ ظهور الكلمات فحسب تفسير الفارابي لنشأة اللغة،وكانت الكلمات الأولى مكونة من حرفين تدل على أشياء معينة كما كانت الحروف المفردة تدل على أشياء تواضعوا عليها بمساعدة ما فطروا عليه، ومن ثم كانت « الحروف و الألفاظ الأول علامات لمحسوسات يمكن أن يشار إليها ومعقولات

1 - المرجع السابق، ص 136.

تستند إلى محسوسات يمكن أن يشار إليها..»[1] وبهذه الفكرة لا ندرك نظـرة الفـارابي لنشأة اللغة في صورة بدائية بسيطة فحسب، بل ندرك فكرة أخرى وهي أن المعقـول ماهو إلا تطور من المحسوس، أو أن المعرفة العقلية المجردة قاعدتها معرفـة حـسية بسيطة، وهنا لا اختلاف بين الفارابي و ابن العربي.

هكذا نشأت اللغة حسب الفارابي من لغة بدائية بسيطة أولهـا حـروف بـسيطة منسجمة مع قدرة طبيعية فطرية لحركة اللسان ثم تطورت إلـى كلمـات تعبـر عـن محسوسات ثم عن معقولات ثم لغة قائمة بذاتها قاعدتها مجموعة معدودة من الحروف في مقابل تعدد في اللغات ولكل لغة عدد محدود من الحروف المنسجمة مع حركة لسان أصحابها. فاللغة إذن في نظر الفارابي وضعية إلى أبعد الحدود، تطورت بالتدرج مـن نشأة أولى تواضع عليها الأفراد في أسرهم ثم ساهم في تطويرها المجتمع بكامله، حتى يظهر في القوم من له الفطنة الوقادة والقدرة على وضع تصويتات ملائمـة لمـا لـم يتواضع عليه المجتمع، فيختص باسم واضع اللغة، وهكذا تنشأ اللغة الواحدة و تطـور في المجتمع الواحد، ثم تعدد اللغات بتعدد المجتمعات.

إذا كان موقف ابن العربي جاء مغايرا لموقف الفارابي في مسألة وضع اللغـة، فإن هناك رأيا للغوي، جاء موقف ابن العربي امتدادا و تأييدا له، مع بعض الاخـتلاف في الطرح وهو موقف العلم اللغوي الشهير: ابن فارس (305هـ/917م-390هـ ـ/1000م)[2] الذي ذهب إلى أن اللغة توقيف، فمصدرها إلهي و الدليل النصي في ذلك قوله تعـالى: وعلم ءادم الْأسماء كُلها ثُم عرضهم علَى الْملَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسماءِ هؤُلَاءِ إِن كُنْتُم

1 - المرجع السابق، ص 137.

2 - أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء بن محمد بن حبيب الرازي، قزويني المولد، دفين همذان، عـاش أكثر وقته بالري، لهذا لقب بالرازي، مالكي المذهب، كان إماما في علوم شتى وخصوصا اللغة و الحديث، له كتاب ا مل و حلية الفقهاء، ورسائل، منه اقتبس الحريري مقاماماته، قيل توفي سنة 395هـ ، لمعرفـة المزيد عن حياته وأعماله يمكن الرجوع إلى:

- ابن خلكان:**وفيات الأعيان**، ج1، ص ص 118-119 /- ابن كثير(إسماعيل أبـو الفـداء): **البدايـة والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ج11، ص 328./و الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج 17، ص103-105 / و- وابن العماد: **شذرات الذهب**، ج 2، ص131.

صادِقِين [1] ومفهوم ابن فارس للأسماء التي علمها الله لآدم عليه السلام هي أسماء الأشياء التي يعرفها الناس كالجبل والسهل والدابة...الخ من الموجودات.

ولكن المميز لموقف ابن فارس أن اللغة التوقيفية نزلت وحيا على الأنبياء بالتدرج و لم تنزل دفعة واحدة على آدم عليه السلام، وقد اكتملت صورتها مع النبي محمد ﷺ ومن ثم كانت اللغة العربية حسب ابن فارس أكمل اللغات وآخرها، وعن هذا التوقيف يقول ابن فارس، كما يورده السيوطي:« ولعل ظانا يظن أن اللغة التي دللنا على أنها توقيف إنما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد. وليس الأمر كذلك بل وقف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله، ثم علم بعد آدم من الأنبياء، صلوات الله عليهم، نبيا نبيا ما شاء الله أن يعلمه، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد، فآتاه الله من ذلك ما لم يؤته أحدا قبله تماما على ما أحسنه من اللغة المتقدمة. ثم قر الأمر قراره فلا نعلم لغة من بعده حدثت»[2]. ودليل ابن فارس على أن اللغة توقيفية لا يرقى في حقيقته إلى موقفه الذي يتبناه لغويون ونظار، ومفاده أن العلماء يحتجون في مواقفهم اللغوية والنحوية بلغة القوم القديمة و بأشعارهم ولا يستدلون بلغة زمنهم أو بما يصطلحون عليه من جديد.

بالرغم من آراء ابن فارس في أصل اللغة جاءت في عمومها غريبة و ضعيفة الحجة، مثل جعله لكل العلوم المتعلقة باللغة من خط وعروض ونحو علوما توقيفية علمها الله للإنسان، دون أن يدلل على ذلك لا بحجج نقلية و لا عقلية. إلا أننا نجد لها الصدى الواضح في فلسفة ابن العربي الصوفية، والذي رأيناه يقرن وجود الحرف بالوجود الإلهي، ولا يبتعد عن مذهب ابن فارس فيعد على سبيل المثال المنطق علما إلهيا، و من علوم التوالد و التناسل في عالم الفكر، ولكن بتدليل أقوى وبنسقية متناهية الدقة بين الأفكار، ولو أنه في كثير من الأحيان يلجأ إلى حجة علو العلوم الوهبية عن قدرات العقل على استيعابها.

1- سورة البقرة، الآية 31.

2 - السيوطي: **المزهر** في **علوم اللغة و أنواعها**، ج1، ص ص12-13.

ومن الذين اتخذوا موقفا مباينا لموقف ابن فارس في توقيفية اللغة، لغوي مشهور معاصر له هو: أبو الفتح عثمان بن جِني[1] (303هـ/916م- 392هـ/1001م)، المعتزلي المذهب، مما يعني أنه يقول بوضعية اللغة، لأن المعتزلة ينفون صفة الكلام عن الله كصفة ذات، ويقولون بخلق القرآن، ومن ثم يكون قولهم بأن اللغة اصطلاحية تحصيل حاصل. ويبدو أن ابن جِني، من خلال تحديده لمفهوم اللغة، يذهب مذهب القائلين بأن اللغة اصطلاحية لا توقيفية، حيث يقول:« أما حدها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[2]. وهنا لا نستنتج أنه يؤمن بوضعية اللغة فقط، بل يؤمن بتعدد اللغات وبارتباط اللغة بشؤون كل قوم على حده، مما يميز اللغات، ويميز الاختلاف في وضع المصطلح من بيئة إلى أخرى.

في بحثنا عن موقفه الصريح من مسألة اصطلاح اللغة أوتوقيفها، ألفينا ابن جِني قد خص هذا الموضوع، في كتابه "الخصائص"، بباب عنونه:"القول على أصل اللغة إلهام هي أم اصطلاح"[3]؟ ووجدناه لا يقصي تماما القول بأن اللغة فيها شيء ولو يسير من الإلهام، أوعلى الأقل لا تخلو من العناية الإلهية ومن التوجيه الرباني، بالرغم من عقلانيته الاعتزالية، وبالرغم مما ذهب إليه بعض الدارسين[4] من أن موقف ابن جني من اصطلاحية اللغة قطعي.

ويتضح ذلك من خلال عرضه لأهم الآراء الواردة في هذه المسألة، وأول ما يعرضه: الرأي القائل بأنها توقيفية و الذي يستند على قوله تعالى: وعلم ءادم الأسماء كُلها... [5] فيعمد ابن جني إلى تأويل هذه الآية بما يقول بوضعية اللغة و في الآن نفسه تدخل العناية الإلهية التي أقدرت آدم على أن يتعلم أسماء الأشياء بجميع اللغات، ثم لما تفرق أبناؤه أحتفظ كل واحد بلغة واحدة واضمحلت عنه باقي اللغات، وهذه اللغات هي: العربية، الفارسية، السريانية والعبرانية والرومية وغيرها، فإذا كان النص، حسب

---

1 - سبق التعريف به في ص 114 من هذا البحث .

2 - ابن جني (أبو الفتح عثمان): **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط2، 1952، ص 33.

3 - المرجع نفسه، ج1، ص ص 40-48.

4 - ميشال زكريا: **بحوث ألسنية عربية**، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، 1412/ 1992، ص 60.

5 - سورة البقرة، الآية 31.

ابن جني، هو الذي يقر بالتوقيف ينبغي الإقرار به لكن مع تأويله علـى هـذا النحـو الجامع بين الوضع والتوقيف لا نكرانه بالكلية، ولا الأخذ بمعناه الظاهري الـصرف[1]. وهذا الموقف القائل بأن آدم تعلم الأسماء وبجميع اللغات يفتح المجال أمام من يقول بأن هذه نظرية موفقة تنهي الصراع بين الشعوب في التساؤل عن لغة آدم، وتـوحي إلـى القول بأن البشرية كانت في اتحادها وفي أصلها متعددة اللسان، ولما تفرقـت شـعوبا وأمما تعددت ألسنتها واستقلت كل أمة أو كل شعب بلغة تتنكر للغات الأخرى. بمعنـى حصل تحول الإنسان من بعد علمه جهلا ونقصانا في عدد اللغات. وفي هذا الـصدد يعلق " عبد الفتاح كليطو" على نظرية ابن جني بقوله:« فكرة التعدد اللساني الأصـلي فكرة موفقة، من طبيعتها أن ترضي الجميع وتطمئن كـل واحـد علـى مـشروعية لسانه...لكن التعلق باللغة الأم هو من القوة والإطلاق بحيث أن الانطبـاع الأول هـو الظن بأن تلك اللغة هي لغة الفردوس...إن البشر بعد تشتتهم عبر العالم يتجمعون فـي جماعات متعادية...لكل جماعة لسانها. وهم لا ينسون الألسنة الأخرى فحسب، لكـنهم ينسون كذلك أن تلك الألسنة صادرة عن الجنة شأنها شأن لسانهم.يجد الإنـسان وهـو المتعدد اللسان في البدء، في آخر الأمر وحيد اللسان.»[2] وبهذا لم يحل فحسب إشـكال أصل اللغة حسب هذا المفكر وإنما حل إشكال أصالة اللغة، فكانت كل اللغات أصـيلة مشروعة. ففي البدء كان التعدد وعند الكثرة وقع التفرد والتوحد في اللسان.

ومن الآراء التي يعرضها ابن جني، وأغلبهـا لـشيخه المعتزلـي" أبـو علـي الفارسي"[3](288هـ/901م-377هـ/987م)، قول القائل بأن اللغة عبـارة عـن إشـارات

---

1 - ابن جني: **الخصائص**، ج1، ص ص 40،41.

2 - عبد الفتاح كليطو: **لسان آدم**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدارالبيضاء، المغرب، 1995، ص 26.

3 - هو أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي، نحوي كبير و محدث، معتزلي المذهب، يقال لـه الفسوي نسبة إلى فسا، الاسم العربي لبلدة بفارس اسمها البساسيري، أو بسا، وهي موطن ولادته، عـاش ببغداد وبحلب في كنف سيف الدولة وجرت بينه و بين المتنبي مجالس، ثم بفارس في كنف عضد الدولة بن بويه. قرأ النحو على أبي إسحاق الزجاج وأبي بكر محمد بن السري. عرف بإمام النحو، وكـان غزيـر التأليف له كتاب الإيضاح والتكملة وله التذكرة و المقصور و الممدود وكتاب الحجة في القراءات و كتاب الإغفال فيما أغفله الزجاج من المعاني، وكتاب المسائل الحلبيـات، والمـسائل البغـداديات و المـسائل الشيرازيات والمسائل القصريات و المسائل العسكرية و المسائل البصرية.

وإيماء، والله - جل وعلا- منزه عن الجارحة، فيستحيل القول بأنه واضع اللغة. ولكن يعترض ابن جني على هذا بأن الله قادر على أن يجعل في الشيء المراد تسميته قـوة تنوب عن الله في الإشارة و الإيماء فتوحي له باسم الشيء وبحقيقتـه، وهنـا يكـون الإنسان هو الذي وضع الاسم لكن بإعانة إلهية[1].

وفي سياق - دائما- طرحه لمسألة أصل اللغة، إلهام أم اصطلاح؟ يعرض ابـن جني مع التعليل رأي القائلين بالاصطلاح ومفاده أن جماعة من الحكمـاء هـم الـذين تواضعوا على تسمية أشياء بأسماء اتفقوا عليها ثم ليتجنبوا إحضارها بأعيانهـا عنـد الحديث عنها علموها لغيرهم حتى يغنوهم عناء التجسيد والتمثيل، ثم لما كانـت لهـم أفكار تجريدية يصعب تمثيلها و تجسيدها ازدادوا إصرارا على وضع الأسـماء علـى الأفكار كما وضعوها على الأشياء[2].ومن هنا كانت اللغة في رأي هؤلاء، حسب ابـن جني، اصطلاحية لا توقيفية.

وفي الأخير يعرض ابن جني موقفا، لا يخفي تأييده له، ذهـب إلـى أن اللغـة مستوحاة من الطبيعة، فيقول:« وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو مـن الأصوات المسموعات، كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشـحيج الحمـار ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظبي ونحو ذلك. ثم ولدت اللغات عن ذلـك فيما بعد. وهذا عندي وجه صالح، ومذهب متقبل.»[3] وهذا الموقف لا يبتعد كثيرا عـن رأي أفلاطون في جزئه المتعلق بالمحاكاة.

بالرغم من أن ابن جني لا يخفي تأييده لهذا الرأي الأخير، وبالرغم من أنه يثبت أن أكثر النظار ميالون إلى القول بأن أصل اللغة تواضع و اصطلاح لا وحي وتوقيف، إلا أن موقفه لا يخلو من التردد، ودليل ذلك أنه يقر بأن الموضوع يحتاج إلـى تأمـل وتدبر عميقين، وأنه بالرغم من ميله إلى القول باصطلاح اللغـة إلا أن جمـال اللغـة

- ابن العماد: **شذرات الذهب**، ج2، ص ص 88-89 /- الذهبي: **سير أعـلام النـبلاء**، ج16، ص ص 379-380./ الفيروزآبادي: **البلغة**، ص ص 80،81./- ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج1، ص 193، ج2، ص ص80-82.

1 - ابن جني: **الخصائص**، ج1، ص 46.

2 - المرجع نفسه، ج1، ص 44.

3 - المرجع السابق، ج1، ص ص 46-47.

واتساقها وحسن نظامها وقوة حجية النص كثيرا ما يريبانه في هذا الميل، ويجد نفسه ميالة إلى القول بأن اللغة وحي وتوقيف، وكأني به في صراع بين منهج عقلي معتزلي يقول بأن اللغة اصطلاحية، ويقدم تعليلا موضوعيا، وبين منهج قلبي باطني محب وربما مقدس للغة العربية لسحرها وجمالها فيدفعه إلى الاعتقاد بأنها و حي و توقيف.

وعن هذا اللايقين الذي يتخبط فيه ابن جني، إلى حد ما، بين الأخذ في مسألة أصل اللغة بقول التوقيف أم بالإصطلاح فيقول:« واعلم فيما بعد أنني على تقادم الوقت، دائم التنقير والبحث عن هذا الموضع، فأجد الدواعي والخوالج قوية التجاذب لي، مختلفة جهات التغول على فكري. وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة، والإرهاف، والرقة، ما يملك علي جانب الفكر... وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار المأثورة بأنها من عند الله تعالى؛ فقوي في نفسي اعتقاد كونها توقيفا من الله سبحانه وأنها وحي.»[1]

ثم سرعان ما يعمل ابن جني على إزالة هذا التردد بإعمال الفكر والبحث عن الأدلة العقلية التي قد تثبت بأن اللغة وضعية، وليست وحيا. فينطلق هذا البحث من التأمل في اللغة ذاتها ومن وضع فرضية أن يكون قبلنا أقوام رزقهم الله الفطنة والذكاء للاصطلاح على ما يعبرون به عن الأشياء والأفكار، ووصلتنا نحن جاهزة كاملة.

ولكنه في نهاية المطاف وكحوصلة لموقفه من مسألة التوقيف والاصطلاح يعود ابن جني، مرة أخرى، إلى إثارة مسألة التردد في الأخذ بشكل قاطع بأحد الموقفين فيبقي باب احتمال الأخذ بأحد الموقفين ممكنا عندما تتقوى حججه بشكل يقطع كل ريب. فيقول:« فأقف بين تين الخلتين حسيرا، وأكاثرهما فأنكفئ مكثورا. وإن خطر خاطر فيما بعد، يعلق الكف بإحدى الجهتين، ويكفها عن صاحبتها، قلنا به، وبالله التوفيق.»[2] وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن ابن جني وإن كان ميالا إلى الأخذ بموقف القائلين باصطلاح اللغة إلا أنه لم يرفض بالكلية الجانب الإلهي فيها. وأبقى باب البحث عن اليقين مفتوحا.

إن هذا التردد في الأخذ برأي واحد لابن جني تتضح رؤيته أكثر عند أبي حامد الغزالي (1111/505-1189/450) الذي يحصي هو الآخر المواقف والآراء من مسألة

---

1 - ابن جني: **الخصائص**، ج1، ص 47.

2 - المرجع نفسه، ج1، ص 47.

وضع اللغة أو اصطلاحها ويصنفها فيجدها ثلاثة، إمـا **قـول باصـطلاح** أو **بوضـع وتوقيف** أو **بتوقيف أولا ثم اصطلاح ثانيا**، وتقوم حجة الفريق الأول علـى برهـان بالخاف مفاده أنه لو كانت اللغة توقيفية لافترض علاقة ومسبقة وفهم لكلام أو خطـاب الواضع الأول، بمعنى أن التوقيف يوجب معرفة مسبقة، وهذا يوقعنا في دور أوتسلسل لانهائي يحتم القول أن الاصطلاح والاكتساب هو الأول، مما يعني أن اللغة اصطلاحية لا توقيفية. وأما حجة الفريق الثاني القائل بأنها توقيفية فقائمة على دحض الرأي الأول أيضا ومفادها أنه لو كانت اللغة اصطلاحية لا توقيفية لا احتاج المصطلحون على اللغة إلى الاجتماع و الاتفاق على الاصطلاح ولا يكون ذلك الاجتماع والاتفاق إلا بوجـود مسبق لما يتم الاتفاق عليه، مما يعني أن اللغة توقيفية لا اصطلاحية.

بينما يذهب الرأي الثالث، حسب الغزالي، إلى التركيب بين الموقفين فيخلص إلى القول بأن اللغة توقيفية من حيث التنبيه الأول و الحث عليها، ثم يأتي الامتثال للتنبيـه بالاتفاق و الاصطلاح ثانيا. وعن هذه المواقف الثلاثة من أصل اللغة وحجج أصحابها قال الغزالي:«...وقد ذهب قوم إلى أنها اصطلاحية، إذ كيف تكون توقيفـا ولا يفهـم التوقيف إذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفا للمخاطب باصطلاح سابق؟ وقال قوم إنها توقيفية، إذ الاصطلاح لا يتم إلا بخطاب و مناداة ودعوة إلى الوضع، ولا يكـون ذلك إلا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح. وقال قوم: القدر الـذي يحـصل بـه التنبيه و البعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف وما بعده يكون بالاصطلاح.»[1]

ويذهب الغزالي إلى أن إعمال العقل في هذه المواقف الثلاثة لا يقصي أي موقف ويبقي على جواز الأخذ بأحد المواقف أو بالمواقف الثلاثة، لهذا قال:«...أمـا الجـواز العقلي فشامل للمذاهب الثلاثة والكل في حيز الامكان»[2] وهذا ما يـدفعنا إلـى القـول بلاأدرية أشعرية يتبناها الغزالي في هذا الموضوع، تتنافى مع ما يدعو إليه الغزالي من توخ للعلم اليقيني الذي لا يبقى معه أدنى ريب يراوده. وهو هنا يصرح بأن المواقـف الثلاثة لا يقين فيها لا عقلا و لا نصا، وينتهي إلى الحكم بأن الخوض في هذه المسألة لا طائل منه، ولن يوصل إلا إلى ضرب من الظنون، وفي هذا كله يلخـص الغزالـي

1 - الغزالي (أبو حامد): **المستصفى** في **علم الأصول**، جمع وترتيب: محمد عبد السلام عبد الـشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1993/1413، ص181.

2 - المرجع نفسه، ص 181.

موقفه من مسألة أصل اللغة ومن الآراء المطروحة بقوله:« أما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقينا إلا ببرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع، ولا مجـال لبرهان العقل في هذا ولم ينقل تواتر ولا فيع سمع قاطع، فلا يبقى إلا رجم الظن فـي أمر لا يرتبط به تعبد عملي ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه إذا فـضول لا أصل له.»[1]

وكأننا بالغزالي في نهاية المطاف ينهانا عن الخوض في مسألة أصل اللغة لأنـه لا نتيجة يقينية مرجوة من البحث فيها، كما أنه لا النص ولا المصلحة الدينية العقديـة أوالعملية قد تدفع إلى هذا الموضوع، فخلاصة رأي حجة الإسلام من هذه المـسألة أن البحث فيها مجرد فضول لا طائل منه.

وغير بعيد عن موقف الغزالي من مسألة أصـل اللغـة يـذهب "فخـر الـدين الرازي"(543هـ/1148م-606هـ/1210م)[2] مع محاولة إظهار قدرة فائقـة علـى فهـم مبررات مختلف المواقف من مسألة توقيفية اللغة أو اصطلاحها، لذلك راح يحـصي، كما فعل كل من ابن جني والغزالي، مختلف المواقف، لكن ليس بهدف السبر والتقسيم لكي يبقي على موقف واحد يأخذ به، وإنما ليبقي احتمال الأخذ بمواقـف ثلاثـة،دون الجزم بصلوحية رأي واحد وأفضليته على سائر الآراء. فقال بأن المواقف من قـضية

---

1 - المرجع السابق، ص 181.

2 - أبو عبد الله، محمد بن عمر بن الحسن، فخر الدين، ابن خطيب الري، طبري الأصل، رازي المولـد، تتلمذ على والده ضياء الدين عمر، وأبي محمد البغوي، كان يحفظ كثيرا من كلام الجويني، كان إمامـا في العلوم العقلية و الشرعية، فيلسوف متكلم مفسر صوفي، وكان واعظا باللسان العربي و الفارسي، للخاصة و العامة، وكان يمشي في خدمته ثلاثمائة تلميذ، ألف في مختلف الفنون، له ما يزيد عن ومن تصانيفه التفسير والمطالب العالية و اية العقول والأربعين والمحصل والبيان والبرهان في الرد على أهـل الزيـغ والطغيـان والمباحث العمادية والمحصول وعيون المسائل وإرشاد النظار وأجوبة المسائل البخارية والمعالم وتحصيل الحق والزبدة وشرح الإشارات وعيون الحكمة وشرح الأسماء الحسنى.

- السبكي (أبو نصر) (ت 771): **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمد عبد الفتاح الحلو و محمود محمد الطناحي، هجر للطباعة و النشر و التوزيع، الجيزة، مصر، ط2، 1992، ج8، ص ص 81-96.

- ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج4، ص ص 248-252./- ابن كثير: **البداية و النهاية**، ج13، ص 55.

- ابن العماد: **شذرات الذهب**، ج3، ص ص 21-23.

توقيف اللغة أم اصطلاحها تتعدد إلى أربعة مواقف[1] لا إلى موقفين فحسب، ولا إلا ثلاثة كما ذهب أبو حامد الغزالي، وهي الآراء نفسها التي يجملها صاحب إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول[2]، هذه المواقف الأربعة يحددها الرازي و يفصل في عرض أدلة اصحابها وهي:

- **أولا-** القول بأن اللفظ دل على معناه بذاته. وهو الموقف الذي ينسب إلى:"عباد بن سليمان الصيمري"[3](ق 3هـ/9م).

- **ثانيا-** الله هو واضع اللغة أو المعاني على الألفاظ المقابلة للأشياء، أو الأسماء على المسميات، وهو قول عموم الأشاعرة[4].

- **ثالثا-** الناس هم الذين وضعوا اللغة واصطلحوا على ألفاظها بمعانيها، وهو مذهب المعتزلة.

- **رابعا-** بعضها من وضع الله و بعضها الآخر من وضع الناس.وهنا تتعدد الفرق التي أخذت بأحد الموقفين، فيأخذ قوم برأي يقول أن الناس اصطلحوا على لغة ثم قومها الله وأوحى لهم بجزء مكمل لما ابتدءوه. ويأخذ آخرون برأي يقول أن الله هو

1- الرازي (فخر الدين): **المحصول**، تحقيق طه جابر فياض العلواني، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1400هـ، ج1، ص ص 244-260.

2 - الشوكاني (محمد بن علي): **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت،1992/1412، ص 34.

3 - يدرجه القاضي عبد الجبار في طبقاته ضمن الطبقة السابعة في المعتزلة و يعده من أصحاب الفوطي ومن طبقة الجاحظ وغيره. إليه تنسب فرقة العبادية، له مناظرات مع ابن كُلاّب المتوفى بعد 240هـ أحد رؤوس المعتزلة، في رأي البعض ومن خصومهم في رأي البعض الآخر، /.... وإلى عباد تنسب عبارة أن كلام الله هو الله، حتى أن هناك من عده مسيحيا.

- القاضي عبد الجبار: **طبقات المعتزلة**، ضمن فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تحقيق، فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر والتوزيع و المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1986/1406، ص ص 272، 285.

- ابن النديم: **الفهرست،**ص 255./ المقدسي: **البدء والتاريخ**، ج5، ص 143.

4 - هنا يخص الرازي بالذكر: أبا الحسن الأشعري (260هـ/874م-324هـ/936م) و ابن فورك (المتوفى سنة 406هـ/1016م).

الذي ابتدأ بوضع اللغة ثم ترك للناس تتمتها، ومن أصحاب هذا الرأي:"أبـو إسـحاق الإسفرائيني"[1] (المتوفى سنة 418هـ/1027م).

من بين المواقف الأربعة من مسالة وضع اللغة، يصرح الفخر الرازي برفـضه للموقف الأول القائل بأن اللغـة قائمـة بـذاتها، وأن الألفـاظ تـدل علـى المعـاني بذاتها،وبطلان هذا الرأي في نظره يقوم على أنه لو قامت الألفاظ بذاتها ودلـت علـى معناها ذاتيا لتوحدت الدلالات و لما تعددت اللغات. ويتلخص موقف الرازي من مسألة وضع اللغة في اتفاقه مع جمهور المحققين في الاعتـراف بجـواز الأقـسام الثلاثـة والتوقف عن الجزم أو الأخذ برأي واحد.[2] وهو بهذا موقف لا يختلف كثيرا عن موقف ابن جني من حيث عدم القطع بالأخذ برأي واحد، وإن جـاء موقـف الـرازي أكثـر توضيحا وتفصيلا وتبريرا. ليأخذ بمواقف ثلاثة ولا يبقى يتأرجح بين القـول بتوقيـف اللغة أو باصطلاحها. وهو موقف ينم عن وسطية أشعرية، هي في رأي البعض نـوع من اللاأدرية.

إن هذه اللاأدرية أحيانا والوسطية أحيانا أخرى في اتخاذ موقف من مسألة وضع اللغة لم نجدها عند ابن العربي بالرغم من منحاه الأشعري الغالب على عقيدته، ويبـدو أن تصوفه واعتقاده المطلق بيقينية العلم الكشفي لم يتغير في موضوع مصدر اللغة. ثم الذي يحتم القول بالأصل الإلهي للغة لدى ابن العربي هو تلك النسقية الواضـحة فـي فلسفته الإلهية التي تدور في دوائر لا متناهية في عالم مطلق فيه صلة وتواصل بـين الخالق و مخلوقاته، ويجسد هذه الصلة الإنسان في علاقته بربه، إذ له وحده الخلافـة وله وحده القدرة على تمثل الصفات و الأسماء الإلهية، والأعمق من هذا أنـه لأجـل الإنسان خلقَ اللهُ العالم، وخلق آدم على صورته، فكان الإنـسان صـورة مختـصرة للحضرة الإلهية و صورة مصغرة للعالم. وله ولتحقيق غايته التي خلق من أجلها وضع الله للإنسان لغة يتكلم بها، ولله صفة الكلام قبل ذلك، كما خلق فيه الاستعداد لما فيه من ألوهية من أن يدرك اللغة الإلهية، ثم إن كل الموجودات بما فيها الإنسان لغة إلهية.

1- هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق الإسفرائيني، متكلم أشعري و أصولي شـافعي ومحدث، تفقه بمدرسته الطبري و البيهقي، له الجامع في أصول الدين و له مؤلفات في أصول الفقه. تـوفي بنيسابور ودفن ببلده بإسفرائن./- ابن العماد: **شذرات الذهب**، ج2، ص 209.

2 - الرازي (فخر الدين): **المحصول**، ص ص 245، 246.

الفصل السابع

علم الكلام في نظر ابن العربي

أولا- الموقف المبدئي لابن العربي من علم الكلام

ثانيا- مفهوم علم الكلام ومبررات وجوده عند ابن العربي

ثالثا- نماذج من الآراء الكلامية عند ابن العربي

- التوحيد عقيدة الإسلام

أ- بداهة الوجود الإلهي وتوحيده

ب- نفي الشريك عن الله

قد يتبادر للأذهان لأول وهلة بعد المناسبة، بين علم الكـلام و فكـرة الرمزيـة والتأويل، لكن المتمعن في فلسفة ابن العربي الصوفية سيدرك أن العلاقة أكثـر مـن وطيدة بينهما، لسببين جوهريين يحملان في طياتهما مبررات كثيرة تدفع إلى ضرورة التطرق لعلم الكلام عند ابن العربي في خضم الحديث عن الرمز و التأويل في فلـسفته الصوفية.

يتمثل السبب الأول في أن علم الكلام عند ابن العربي هو الفاصل بـين حـدود العامة من الناس و الخاصة في مجال العقائد، فالعامي الخائض في المسائل الكلاميـة دخل الاجتهاد من باب التأويل، فيصبح مؤولا مجتهدا، له الأجران إن أصاب و الأجر الواحد إن أخطأ. وأما السبب الثاني: فالـصوفي هـو الـذي يريـد الوصـول إلـى الحق،وأفضل السبل لذلك هو منهجه الكشفي الذي يستوجب عقيدة سليمة صحيحة تميز بين التشبيه المقبول شرعا و التجسيم المحرم، وبين التنزيه الذي يليق بحقيقة الـصفات والأسماء الإلهية. وكل هـذا لا يـدرك ولا يعلـم إلا بمعرفـة الظـاهر و البـاطن ومواطنهما،ثم إن أغلب المسائل و الموضوعات التي يتحدث الصوفية عنها رمزا لهـا علاقة بالبعد العقدي الكلامي الذي يزعم الصوفية أنهم المالكون لناصيته و الواصـلون به إلى عين الحقيقة، وعين الحقيقة هي معرفة الأحكام الفقهية الصحيحة البعيـدة عـن مرامي ومدركات الفقهاء، أهل الظاهر، خصوم الصوفية.

ثم إن معرفة العقيدة الصحيحة التي يتطلب فيها معرفة الظاهر و البـاطن مـن الآيات القرآنية الضابطة لذلك، والتي يطلعها الله على المريدين كشفا فيخفونها،أويخفون البعض منها عن العامة التي لا ترقى عقولهم و لا استعدت نفوسهم و لا صقلت قلوبهم لمعرفة حقيقة التنزيه و التشبيه، معرفة حقيقة: "الله في قبلة المصلي"، وما رمز لأجـل إخفائه عن العامة أو رمز من أجل إخفائه عن الفقهاء أولا. ثم بعد كل هـذا تحـول الرمز الصوفي إلى لغة صوفية يتداولها أهل الباطن كتـداول أي علـم لمـصطلحاته الخاصة به، ومن جملة ما يتداوله الصوفيه، أهل الإشارة: الاعتقاد الصحيح، أوالتوحيد الذي لا يشوبه تجسيد وتمثيل يفضي إلى الشرك، ولا تعطيل ولا إبطال يؤديـان إلـى الحكم على صاحبهما بالخروج عن الملة.

فما هو علم الكلام في نظر ابن العربي، وما هو موقفه منـه ؟ ومـا مبـررات ظهوره في الملة ؟ أو ما وجه الحاجة إليه؟ ومن يشتغل بعلم الكلام؟ثم ما هو منهجـه؟

وما هو موضوعه؟ وهل يمكن اعتبار ابن العربي من المتكلمين، أومن المشتغلين بعلم الكلام: علم التأويل، تأويل المتشابه بإرجاعه إلى المحكم، وعلم الجوهر و العرض؟

أولا- الموقف المبدئي لابن العربي من علم الكلام:

معلوم أن اعتقاد ابن العربي الصوفي يغلب النهج الكشفي في تحصيل المعرفة أي معرفة كانت، مهما زعم أصحاب المناهج المختلفة أنهم يملكون الأدوات المعرفية الأكثر يقينية، لهذا اعتقد ابن العربي أن الصوفي العارف بالله هو من يطلعه الله على خبايا كل العلوم، فهو الحكيم الذي« جمع العلم الإلهي والطبيعي والرياضي والمنطقي.»[1] ولكن هذا لا يعني انه يقصي سائر المناهج وأدوات المعرفية جملة وتفصيلا، بل اقتفى في ذلك أثر الغزالي الذي خص العقل بمجال معرفي خاص لايتعداه لما هو فوق طوره، وأخضع أدوات الإدراك الحسي لما هي ميسرة له في خدمة الفكر والعقل، وإلى أداة القلب في جعلها منسجمة معه بحسب ما يفيض عليها من الأنوار القدسية ، فالأذن و العين في عالم المحسوسات الخاضعة لاستدلالات الفكر لا تدرك إلا ما كان في حيز وفي وضع ينسجم مع قدراتها، ولكنها في عالم الكشوفات الإلهية تتحول إلى أدوات تخترق في إدراكاتها كل معهود، وما جرت عليه العادة.

ونظرا للقيمة التي يعطيها ابن العربي للقلب في المعرفة ينصح مريديه بأن لايعملوا النظر إلا في الضرورة القصوى، مخافة التيه في مجاري الاختلافات في وجهات النظر بحسب التنويع والتعدد في الحجج والاستدلالات، وبناء عليه نصح أتباعه بتجنب الخوض في علم الكلام، كما نصح العامة من الناس بالابتعاد عن طَرق المسائل الكلامية بسبب المنهج العقلي المتبع فيها والذي قد يؤدي سوء استعماله إلى التشويش على العقائد التي بنيت على الفطرة السليمة، ولم تطلب في يوم الدليل العقلي على صحة ما تعتقده لاقتناعها بالحجة النصية التي لا تضاهيها حجة. يقول ابن العربي:«السبب الذي لأجله منعنا المتأهب لتجلي الحق إلى قلبه، من النظر في صحة العقائد من جهة علم الكلام. فمن ذلك أن العوام بلا خلاف. من كل متشرع صحيح العقل، عقائدهم سليمة، وأنهم مسلمون؛ مع أنهم لم يطالعوا شيئا من علم الكلام، ولا

1- **ف. م.** عثمان يحي، ج4، ص161.

عرفوا مذاهب الخصوم. بل أبقاهم الله – تعالى – على صحة الفطرة وهو العلم بوجود الله – تعالى- بتلقين الوالد المشرع، أو المربي»[1]

برؤية غزالية واضحة تهدف إلى إلجام العوام عن علم الكلام سعى ابن العربي إلى تقديم الحجج التي تجعل العامة من الناس في غنى عن علم الكلام، بل تجعل المسلم بوجه عام في حل من الخوض في المسائل الكلامية أو اعتماد النظر للتبرير والتعليل العقليين على صحة التصورات العقدية؛ لأن المسلم يتلقى عقيدته من النص قرآنا وسنة معتقدا بصحتهما و بيقينية معرفتهما، بصحة النص الذي يبلغه بتواتر لا تجريح ولا قدح في صحته، فإذا كان متيقنا من كل ذلك مصدقا بما جاء في ظاهر عباراته، فلا مجال لأدنى ريب وعليه فلا حاجة له إلى الأدلة العقلية!، لأن العقل دل على أن القرآن كلام الله وأن الرسول ﷺ هو المبعوث إلى أمته بالحق. وعن عدم حاجة المسلم المؤمن بما جاء في القرآن و السنة إلى علم الكلام يقول ابن العربي:« فالعامة - بحمد الله – سليمة عقائدهم لأنهم تلقوها، كما ذكرناه، من ظاهر الكتاب العزيز، التلقي الذي يجب القطع به. وذلك أن التواتر من الطرق الموصلة إلى العلم. وليس الغرض من العلم إلا القطع على المعلوم انه على حد ما علمناه، من غير ريب و لا شك. والقرآن العزيز قد ثبت عندنا بالتواتر، أنه جاء به شخص ادعى أنه رسول من عند الله تعالى وأنه جاء بما يدل على صدقه، ...[و]ما استطاع أحد على معارضته أصلا. فقد صح عندنا بالتواتر أنه رسول الله إلينا، وأنه جاء بهذا القرآن ...واخبر أنه كلام الله. وثبت هذا كله عندنا تواترا. فقد ثبت العلم به أنه النبأ الحق و القول الفصل. والأدلة سمعية وعقلية»[2]. إذن في القرآن الغنية عن الآراء الكلامية المدعمة بالحجج العقلية لأن القرآن كله يقين فهو الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بين يديهِ ولَا مِن خَلْفِهِ...﴾[3]

وللتدليل على مشروعية ما ذهب إليه من موقف حائل دون اشتغال العامة من المسلمين بعلم الكلام أن الرسول ﷺ لما سأله بعض اليهود أن ينسب لهم ربه نزلت

1 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص 154.

2 - **ف. م.** عثمان يحي، ج 1، ص ص 154-155.

3 - سورة فصلت، الآية 42.

سورة الإخلاص[1]، فاثبتت وجود الله ونفت عنه العدد وأثبتت الأحدية له، كما نزهته عن التجسيم وعلى أن يكون له والد وولد، ونفت عنه الصاحب و الشريك، وبعد ما جاء في سورة الإخلاص من تنزيه يستغرب ابن العربي من أن « يطاب صاحب الدليل العقلي البرهان على صحة هذه المعاني بالعقل و قد دل على صحة هذا اللفظ.»[2] ولكن عند ذكر هذه السورة على أنها سورة التوحيد وأنها تغني عن أي استدلالات عقلية تبرهن على وجود الله و على أحديته وعلى تنزيهه بالشكل الذي يليق بالكمال الإلهي، نلاحظ أن ابن العربي سمح لنفسه التعمق في هذه السورة و الوقوف على معانيها أكثر من غيره وخاصة في مسألة الهوية والأحدية و التي تميز بها في فكره الصوفي الرمزي،ففي الوقت الذي يقول فيه أن هذه الآية تكفي للتدليل على التوحيد بمعناها الظاهري يذهب ابن العربي بها بعيدا في رمزية موغلة في الباطن، بدءا بفكرة الهو إلى فكرة التفرقة بين أحدية يتفرد فيها الإله بالذات وبين فكرة الإله الواحد بالذات ذي الصفات والأسماء الظاهرة في المقدورات والموجودات، كظهور وسريان العدد واحد في الأعداد أو كسريان وظهور الألف في سائر الحروف، دون أن يكون العدد خمسة هو الواحد مثلا ولا غنى للخمسة عن الواحد، وكذلك الشأن بالنسبة للألف فليست الباء هي الألف ولكن لا باء دون ألف، وفي الحالتين هناك رمز للتفرد الإلهي وتوحيده توحيدا يؤمن بظاهر النص الذي جاءت به سورة الإخلاص ويتوغل في باطن أعطاه الكشف،وعلى العقل قبوله.

وبعد قدسية النص قرآنا وسنة، المغني عن ظهور علم الكلام، جاء دور الصحابة والتابعين في الرد على المبتدعة، ثم ظهر من بعدهم علماء الكلام من أهل السنة والجماعة "الأشاعرة" الذين انبروا للرد على المبتدعة وعلى مؤلفاتهم بما يضاهيها، بل ويفوقها كما ونوعا، وبالحجة العقلية المنسجمة مع النص ظاهرا وباطنا، ومن هؤلاء

---

1 - يؤكد الطبري في تفسيره لسورة الإخلاص أن سبب نزولها كما جاء في حديث نبوي عن قتادة قال جاء ناس من اليهود إلى النبي فقالوا انسب لنا ربك فـ لت قل هو الله أحد حتى ختم السورة /- الطبري: **جامع البيان**، ج30، ص 343. ولكن ليست هذه الرواية الوحيدة الواردة في التفاسير عن سبب نزول سورة الإخلاص وإن كانت جميع الروايات متقاربة من حيث أ ا سورة جاءت إجابة لتحد عقدي عن صفات الله، من قبل المشركين سواء كانوا يهود كما في الحديث الذي أورده الطبري أو كانوا من أهل الكتاب، دون تدقيق.

2 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص ص 155-156.

ابن العربي نفسه، الذي وإن نهى عن الاشتغال بعلم الكلام غير أنه أجاز بإمكانية وجود علماء بأصول الدين ولو واحدا متمكنا من علم الكلام على العقيدة السنية في البلد الواحد، وابن العربي يعتقد في نفسه أنه المؤهل في زمنه أن يتكفل بتبيين الآراء العقدية الصحيحة باستعمال الحجة العقلية لأنه متمكن منها ولأنه يعرف حدود ومجالات استعمال العقل كأداة معرفية، ولأنه متمكن من منهج كشفي يستوعب كل خطوات ونتائج المنهج العقلي. لهذا كثيرا ما تحدث عن المسائل الكلامية المختلف فيها بين الفرق، وحتى بين الأشاعرة أنفسهم، وخالفهم في بعض المواقف ولم يكتف بذلك بل خص آراءه الكلامية بكتاب عنوانه: "رد المتشابه إلى المحكم"[1].

وهو كتاب يجمل ابن العربي فيه و يفصل في أهم المسائل العقدية المثيرة للجدل بين الفرق الكلامية، محاولا فيه تقديم العقيدة الصحيحة الموجودة في الكتاب والسنة،من خلال إرجاع المتشابه إلى المحكم بمنهج يوفق بين أشعرية توسطية وصوفية رامت الجمع بين الظاهر و الباطن، أو تنتقل من ظاهر إلى باطن لا يخل بالمعنى الظاهر كما لا يتجمد عند معنى ظاهر ينأى بما تعرفه اللغة العربية من مجاز وكناية و سائر ما جرى عليه اللسان العربي، كل ذلك في نسق يسعى به ابن العربي إلى أن لا يتعارض مع ظاهرية ابن حزم المنتشرة في العهد الموحدي، العهد الذي تشبع فيه ابن العربي بالكثير من مميزاته على المستوى العقدي و الفقهي، كما تشبع به الكثير من فقهاء وفلاسفة المغرب الإسلامي الذين عرفتهم هذه الفترة.

لهذا جاء كتابه هذا "رد المتشابه إلى المحكم" ردا على من يزعم التمسك بمذهب السلف فيدع أي تأويل للآيات المتشابهات في أسمائه تعالى وفي صفاته، ويبقيها على ما يعطيه ظاهر لفظها، دون صرفها عن ذلك ودون« التعرض إلى شيء منها بتأويل»[2] أن كل ذلك بدعة ما كانت في عهد الرسول ﷺ ولا مع صحابته، ويأتي ما جاء في هذا الكتاب نموذجا للمساهمة الأكبرية الكلامية، متممة لما تضمنته "الفتوحات المكية"،و"إنشاء الدوائر" وما جاء مبثوثا في مختلف الرسائل، لأن ابن العربي ولو في خوضه في المسائل الكلامية لا يسميها بالكلامية و لا ينسبها لعلم الكلام بل يطرحها

1 - ابن عربي: **رد المتشابه إلى المحكم**، تحقيق وتعليق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر القاهرة، 1988.

2 - المصدر نفسه، ص 98.

ضمن تلقين أو عرض العقيدة التي يراها صحيحة تلقاها صاحب الفطرة السليمة والقلب العاكس للحقائق الإلهية اليقينية. وهي حقائق تؤيدها النصوص الصريحة ظاهرا وباطنا المدعمة بكشف ولا يعارضها العقل السديد السليم، وإلى مثل هذه النصوص يؤول كـل ما تشابه من الآي ومن الأحاديث النبوية الشريفة.والعقيدة الصحيحة فـي نظـر ابـن العربي هي عقيدة أهل السنة و الجماعة، وبناء على هذا الموقف الجامع، المميز لفلسفة ابن العربي في الجمع لأجل الكمال، بين رأيي الرفض و القبول المـشروط، أو بـين الموقف الرافض لعلم الكلام بوجه والممارس له بوجه آخر وفق مقتضيات معينة،يتحدد مفهوم ابن العربي لعلم الكلام.

ثانيا- مفهوم علم الكلام ومبررات وجوده عند ابن العربي:

علم الكلام في نظر ابن العربي هو علم يدافع به صاحبه عن العقيدة الإسـلامية باستخدام النظر ضد الكافرين به والحاملين لتحد عقدي ضده وضد أصـوله الإيمانيـة أوضد بعضها وأيضا لمواجهة الذين انحرفوا عن عقيـدة أهـل الـسنة و الجماعـة وابتدعوا أمورا عقيدية لم نرد في الكتاب و السنة بهدف إرجاعهم إلى سـواء الـسبيل أولفضح معايبهم وانحرافاتهم العقدية.فعلم الكلام لم يستحدث في الملة لذاته أو لحاجـة العلماء إليه، وفي هذا الصدد يقول ابن العربي مبينا الهدف. م.ن علم الكلام في نـص يتضمن أيضا أهم موضوعات هذا العلم:«وعلماء هذا العلم رضي الله عنهم ما وضعوه وصنفوا فيه ما صنفوا ليثبتوا فـي أنفـسهم العلـم بـالله، وإنمـا وضـعوه إرداعـا للخصوم،الذين جحدوا الإله أو الصفات، أو **بعض الـصفات**، أو الرسـالة، أو رسـالة محمد ﷺ خاصة، أو حدوث العالم، أو إعادة إلى الجـسام بعـد المـوت، أو الحـشر والنشر، وما يتعلق بهذا الصنف. وكـانوا (الخـصوم) كـافرين بـالقرآن، مكـذبين به،جاحدين له. فطلب علماء الكلام إقامة الأدلة عليهم، على الطريقة التي زعموا أنهـا أدلتهم إلى إبطال ما ادعينا صحته خاصة. حتى لا يشوشوا على العوام عقائدهم.»[1]

يتفق إذن مفهوم ابن العربي لعلم الكلام بشكل عام مع جل التعريفات التي تجمع على أن هذا العلم، أو ما عرف أيضا بعلم أصول الـدين، أو علـم التوحيـد، الفقـه الأكبر،علم الجوهر والعرض الخ... من الأسماء التي عرف بها علم الكلام، هو للدفاع عن العقائد الإيمانية ونصرتها بالحجج العقلية ورد الشبه عنها، ولكنه يتفق بشكل خاص مع نظرة الغزالي المتعددة الأوجه لعلم الكلام، أو علم التوحيد، حيث جعله في تصنيفه للعلوم ضمن "الرسالة اللادنية" على رأس العلوم فعده أول علم شرعي « ينظر في ذات الله تعالى و صفاته...وفي أحوال الموت والحياة ...والبعث و الحشر...ورؤية الله...»[2] باستخدام المنهجين النقلي و العقلي.

وفي المنهج العقلي يجعل المنطق أهم أداة يستخدمها علم الكلام لاعتقـاده بـأن المنطق يعصم الذهن من الوقوع في الزلل، ولاعتقاده بأن«كل نظـر لا يتـزن بهـذا

1- **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص ص 156-157.

2 - الغزالي: **الرسالة اللدنية**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ج3، ص96.

الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار.»[1] ولكنه علم خاص لا يجب على العامي التقرب منه لأن العامي لا يقدر على أغواره ولو بمعية عالم، وعلى العالم أن لا يخوض في هذا العلم في حضرة العامة من الناس، فهو علم شرعي يستخدمه العالم في الرد على المبتدعة أومن يريد أن يضل الناس بمنظار فاسد منحرف عن عقيدة أهل السلف، لهذا ما جاء علم الكلام في نظر الغزالي كما اعتقد به بعد ابن العربي إلا من أجل:« حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة.»[2] وما علماء الكلام إلا طائفة أنشأها الله «وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة فمنه نشأ علم الكلام وأهله»[3]

في مفهوم ابن العربي لعلم الكلام و الذي يتفق كما رأينا مع مفهوم الغزالي، مع تركيز أكثر على المنهج العقلي بحكم أنه علم موجه للمبتدعة والذين لم يكتفوا بيقينية ظاهر النص وبحجيته، و بالإضافة إلى تحديد المنهج العقلي الذي يتبعه عالم الكلام يتضمن هذا التعريف أيضا ضبطا لموضوعه والمتمثل في قضايا عقدية كثيرا ما أثارت خلافات تسببت المواقف. م.نها بتغليب منهج معين إلى ظهور الفرق الإسلامية المتعددة و المختلفة، هذه القضايا هي: أدلة وجود الله وتوحيده و الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية، والجبر و الاختيار، أو مسالة العدل الإلهي، وخلق القرآن، والنبوة ومسألة قدم العالم و حدوثه، و رؤية الله و مسألة البعث وحشر الأجساد...إلى غير ذلك من المسائل التي وإن لم يذكرها ابن العربي في نصه إلا أنه تناولها بالدراسة و حدد منها موقفه العقدي السني الأشعري في كثير من الأحيان المتلائم، أو المؤول إلى درجة يتلاءم فيها مع باطنيته الصوفية في كل الأحوال.

إن كون علم الكلام علما يدافع عن عقيدة أهل السلف كما أقره الغزالي وأكده ابن العربي هو ما أكده فيما بعد ابن خلدون، محددا لمنهجه العقلي، كما فعل ابن

1 - الغزالي: **معيار العلم في فن المنطق**، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط4، 1983، ص 27.

2 - الغزالي: **المنقذ من الضلال**، دراسة وتحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، ط3، 1988، ص.336.

3 - الغزالي: **المنقذ من الضلال**، تحقيق عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984ص 38.

العربي،حيث ضبط مفهوم علم الكلام في مقدمته بقوله: « علم يتضمن الحجـاج عـن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية و الرد على المبتدعة المنحرفين فـي الاعتقـادات عـن مذهب السلف و أهل السنة.»[1] ولم يكتف بذلك بل جعله بمثابة المهمة المنتهيـة، لأن الدفاع عن العقيدة تم التكفل به من علمـاء أشـاعرة أمثـال الجـويني[2] (1028/419-1085/478) و الغزالي وغيرهما، لهذا قال:« وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا الأدلة إنما احتاجوا حين دافعوا وانصرفوا وأما لأن فلم يبق منها إلا كلام تنـزه البـارئ عـن كثيـر إيهامـه وإطلاقه»[3] وهو فيما يبدو يعكس واقعا زال فيه التحدي العقدي لضعف المسلمين عامة؛ لأن التاريخ يثبت أن عصر ابن خلدون هو عصر الاختلافات و كثرة البدع والفتن التي تحتاج إلى علماء يدافعون عن العقيدة بصفائها الأول، وهو الواقع نفسه الذي ربما يبرر وجود علماء متشددين في ضرورة التمسك بالنص و بظاهره ومحاربة كل أشكال البدع

---

1 - ابن خلدون (عبد الرحمن): **مقدمة ابن خلدون**، دار القلم، بيروت، لبنان، ط5، 1984، ص 458. وفي موضع آخر من مقدمته، ص 466، قال ابن خلدون محددا منهج وموضوع علم الكلام فقـال:« بالجملـة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك.»

2 - هو أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله...بن حيوية الجويني، نسبة إلى جوين ناحية كبيرة من نواحي نيسابور، أشعري الأصول، شافعي الفروع، والده أبو محمد الجويني، شيخ الـشافعية (المتـوفى 438هـ/1046م)، درس على والده الفقه، وبرع فيه حتى خلفه في التدريس، ثم درس علم الأصول على أبي القاسم الإسكافي الإسفراييني، ثم سافر إلى بغداد، ثم إلى مكة والمدينة حيث جاور أربع سـنوات يـدرس بالحرم المكي و بالمسجد النبوي حتى لقب بإمام الحرمين، ولما عاد إلى نيسابور بنى له الوزير نظـام الملـك المدرسة النظامية لمواجهة الفكر الإعتزالي و الشيعي، وبقي ا مدرسا وخطيبا مدة ثلاثين سنة، لم يزاحمـه ولم ينافسه على المنبر أحد، وكان يحضر درسه قرابة الأربعمائة طالب، كان الغزالي أحدهم وهـو الـذي شهد له بالنبوغ، بل وبالتفوق حتى أنه كان أهلا لخلافته. ومن تصانيف الجويني: اية المطلـب في درايـة المذهب، الشامل في أصول الدين، البرهان في أصول الفقه، وتلخيص التقريب والإرشاد، والعقيدة النظامية و مدارك العقول، وكتاب تلخيص اية المطلب، وغياث الأمم في الإمامة، وغنية المسترشدين...

- ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج3،ص ص. 168، 170. وكذلك: - ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج12، ص. 128.

3 - ابن خلدون: **المقدمة**، ص 467

دون التفرقة بين المستحسن منها و المستهجن، فكل بدعة في نظرهم ضلالة كما هـو الحال بالنسبة لابن تيمية، وتلميذه ابن القيم الجوزية.

ومثل هذا الحصر لعلم الكلام في أنه جاء ليدافع عن مذهب بعينـه دون سـائر المذاهب، أو اعتبار سائر المذاهب خارج دائرة علم الكـلام أو أن هـذا العلـم وجـد لمواجهة انحرافات باقي المذاهب الكلامية، جعلته تعريفا ذي دائرة ضيقة لا يرقى إلى شمولية تعريف أبي نصر الفارابي لهذا العلم، حيث قال:« صناعة الكلام ملكة يقتـدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صـرح بهـا واضـع الملـة وتزييف. م.ا خالفها بالأقاويل.»[1] ولا غرابة في ذلك لأن الفارابي لأجل ضبطه لمفهوم علم الكلام وسائر العلوم السائدة في عصره وتحديد معالمها و مجالاتها خـص بلقـب المعلم الثاني،وقد جاء تعريف الفارابي خاليا من التعصب لمذهب بعينـه، كمـا شـمل الدفاع عن الدين أصولا وفروعا، ليس بمعنى الخلط بـين علمـي الكـلام و أصـول الفقه،وإنما عالم الكلام يرمي إلى الدفاع عن الإسلام معتقدا وممارسة، فهو يذود عـن الفقه وعن اجتهادات الفقيه بما أنها جزء من الدين دون أن يتدخل في الاجتهـاد ،وإذا فعل ذلك كان فقيها من حيث اجتهاده لا من حيث نصرته له.

وشمولية تعريف الفارابي لعلم التوحيد تكمن أيضا في أنه لم يحدد منهجا بعينـه أو منهجين للدفاع عن الدين عقيدة وشريعة،وإنما أبقى المجال مفتوحـا لاسـتخدام أي وسيلة كلامية يرى صاحبها أنها تؤدي الغرض الذي من أجله وجد هذا العلـم، وقـد أحصى لنا الفارابي جملة من الطرق التي يتبعها، أو يتبع بعضها علماء الكـلام علـى اختلافهم في كتابه " إحصاء العلوم" بدءا بالنص قرآنا وسنة إلى العقل ثم إلـى الجمـع بينهما إلى غير ذلك من المناهج وصولا حتى إلى اتباع أسلوب الكذب إذا كان في ذلك نصرة للدين بوجه ما.

والهدف. م.ن علم الكلام السني الأشعري في نظر ابن العربي ليس الدفاع عـن العقيدة والرد على المبتدعة أو أصحاب النظر من الفلاسفة الذين يطرحون أفكارا عقدية قد لا تنسجم مع العقيدة الصحيحة، فحسب، فالرد والدفاع ليس لذاتهما، بل هما من أجل إرجاع المبتدع أو صاحب النظر الذي ظل أو راوده شك فـي معتقـده إلـى سـواء السبيل،من خلال الإقناع بالحجة العقلية، ذلك لأن استعادة مؤمن أو مـسلم حـاد عـن

1 - الفارابي (أبو نصر): **إحصاء العلوم**، تحقيق وتقديم عثمان أمين، القاهرة، ط3، 1968، ص 131.

الصواب إلى حظيرة أهل السنة والجماعة بالإقناع أفضل بكثير من ترهيبه أو إرجاعه عنوة فيصبح في وجوده الضرر بين الجماعة؛ لأنه سيبطن مالا يظهر أو يعتقد بـ شيء عن غير قناعة، لهذا كله قال بان العربي عـن الهـدف. م.ن اسـتعمال النظـر فـي العقائد:«فمهما برز في ميدان المجادلة بدعي برز له أشعري، أو من كان من أصحاب النظر. ولم يقتصروا على السيف. رغبة منهم وحرصا على أن يـردوا واحـدا إلـى الإيمان، والانتظام في سلك أمة محمد ﷺ بالبرهان. إذ الذي كان يأتي بالأمر المعجز على صدق دعواه، فقد فقد، وهو الرسول – عليه السلام.»[1]

هنا يشير ابن العربي إلى قوة حجية النص وأفـضليته علـى الحجـة العقليـة، فالرسول ﷺ كان يضبط التصورات العقدية بالنص قرآنا وبحديثه وسنته؛ لأنه ما كان ينطق عن الهوى، وبهديه استنار الصحابة الأوائل، لقرب عهدهم به، ولمعرفتهم بخبايا القرآن ولتمكنهم من معاني ألفاظ اللغة العربية ومن أسرار محسناتها البديعية. فلم يكن يثير فيهم المتشابه من آي القرآن ومن الحديث النبوي ما يزعـزع يقيـنهم و ثقـتهم المطلقة في المحكم من النص قرآنا و سنة، فكانوا حكماء يتلقون الحكمة مـن معينهـا الصافي، فهم الذين قال عنهم و عن عقيدتهم الغنية عن علم الكلام ابن العربي: « وقـد كان للصحابة رضي الله عنهم من هذا المشرب أصفاه وأعذبه، ومن العلـم بالكتـاب والسنة أزكاه وأطيبه...يعلمون الناسـخ والمنـسوخ بالمعاصـرة، وأسـباب النـزول بالوقائع،ويفهمون ما أودع في مواقع التركيب وأساليب البيان بالطباع...يتدبرون القرآن ويردون المتشابه إلى معنى المحكم...ولأجل ذلك لم ينقل عنهم اعتناء بإيـضاح آيـات الأسماء و الصفات، ولا أكثروا السؤال عنها بعد اشكالها بحسب لغتهم، ولاتساع مجال أفهامهم في معانيها الصحيحة.»[2] وكان هذا واقع عهده ﷺ وعهد صحابته والتـابعين قريبي العهد بالوحي.

أما بعد وفاته ﷺ ورحيل الرعيل الأول من الصحابة ثم من التابعين، واعتناق شعوب غير عربية الإسلام أشكل على الناس فهم القرآن وصعب عليهم إدراك أوجـه استعمالات ألفاظ العربية خاصة وأن الأمر الجلل المعجز في الإسلام هـو كتـاب الله والذي لا يدرك مراميه على أكمل وجه من كان غريبا عن العربية التـي نـزل بهـا

---

1 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص 157.

2 - ابن عربي: **رد المتشابه إلى المحكم**، ص ص 98-99.

متحديا ومعجزا فصاحة اللسان العربي في أوج عطائه وقمة إبداعه، ولمثل هذا العجز في الإدراك تغذت دواعي ظهور علم الكلام، وعن انقطاع الوحي بوفاته ﷺ وضعف الحكمة بانقراض أصحابه وبوادر الخوض في المسائل الكلامية قال ابن العربي:« فلما انقطع بموته ﷺ عن ظواهر الأسماع مدد روح الـوحي، وعفـت عهـود الوقـائع بانقراض علماء الصحابة، رضي الله عنهم، وضعف استنباط المتـشابه مـن المحكـم بمخالطة النبط[1] و العجم المعنى الواضح بملابسة العجم، وحصل التمريج في القلـوب فزاغت وحجبت عن هواتف الغيب، وكثر الكلام فيما لا يعني، فقل أبناء الحكمة،فهنالك ظهرت أرباب البدع، وأشكل معنى المتشابه، فاتبعه من في قلبه زيـغ، وكـاد الأمـر يلتبس لو لا ما أيد الله به هذه الأمة من العلماء الوارثين، والسلف الـصالح، فنهـضوا لمناظرة أرباب البدع.»[2] ولم ترق تلك المناظرات في بداياتها إلى أن توصف بعلم، فلقد كانت مقتصرة على حل الشبه وتخطئة المبتدعة، ونهي الناس عن السؤال فـي الـذات والصفات وسائر ما أصبح يعرف فيما بعد بالمسائل الكلامية.

ولكن برحيل هؤلاء أيضا ازدادت البدع، حسب ابن العربي، وأصبح المبتدعـة يشكلون حلقات دروس، وتظهر لهم مصنفات تحمل أفكارهم المدعمة بحجج عقلية تبدو لهم صحيحة، وهنا إشارة واضحة إلى الفرق الكلامية التي قويت شوكتها وظهـر لهـا النفوذ و التأثير، قد تكون المعتزلة وبعض الخوارج، ولهذا قام - حسب ابن العربـي- ثلة من علماء أهل السنة و الجماعة، للرد عليهم وبأسلوبهم فكتبـوا المـصنفات التـي

1- كلمة مشتقة من نبط الماء: نبعه، ومنه الاستنباط أي الاستخراج، والنبط اسم قوم نزلوا بالبطائح بـين العراقين سموا نبطا لأ م أنبطوا الأرض وحفروا الأ ار العظام، ملكوا العراقين قبل الفرس، ودام ملكهم أكثر من ألف سنة، لغتهم السريانية، هم أصناف يتألفون من: السريانيين و الكلدانيين والكـسدانيين، ينـسب إليهم اكتشاف. م.بادئ صناعة الطب، وكان فيه" **هرمس**" الذي نقل الصنائع والعلوم إلى مصر ومنها إلى اليونان. ولمعرفة تفاصيل أكثر عن النبط يمكن الرجوع إلى: – الخطيب البغدادي (أبو بكر المتـوفى سـنة 463): **تاريخ بغداد،** دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص.57./ - ابن الجوزي (أبو الفـرج ت 597): **المنتظم** في **تاريخ ملوك الأمم،** تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتـب العلميـة، بـيروت، 1412/ 1992، ج1،ص. 162./ - ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء** في **طبقات الأطباء،** تحقيـق نـزار رضـا، دار مكتبـة الحياة،بيروت، ص.18./- الرازي(محمد بن أبي بكر ت 721): **مختار الصحاح،** تحقيق محمـود خـاطر، مكتبة لبنان ناشرون، 1415/ 1995، ص.268.

2 - ابن عربي: **رد المتشابه إلى المحكم،** ص ص 99-100.

تكشف م.عايبهم وباستخدام حججهم، مع سداد وصحة في النظر، وهنا إشـارة إلـى الأشاعرة بزعامة أبي الحسن الأشعري، ثم الذين جاءوا من بعده كالبـاقلاني[1](تـوفي 403هـ/1013م) الجويني و الغزالي، يقول ابن العربي في هذا الصدد:«...وكان هـذا في عصرهم مغنيا، لو لا أن المبتدعة دونوا بدعهم ونـصبوا عليهـا أشـراك الـشبه والأهواء المضلة، فوفق الله الراسخين من علماء السنة فدونوا في الرد علـيهم الكتـب الكلامية، وأيدوها بالحجج العقلية والبراهين المنيرة من الكتاب و السنة، إلى أن أظهـر الله الحق على ألسنتهم.»[2]

وبهذا تدعم، في نظر ابن العربي، أسلوب الإقناع بجمال النص وبقدسيته بنظرٍ يقرب المعنى بحسب ما تعود عليه الناس من استدلالات تُبنى على المحسوس والمتخيل والمعقول، لهذا أصبح لدى علماء الكلام قناعة بأن رد الناس إلى عقيدة الفطرة السليمة بالحجج العقلية مع النقلية، هو بمثابة المعجزة التي كانت تبهر الناس و تقنعهم بما ينزل من وحي دون جدل وسؤال وإلى الوحي وإلى الله ترد كل الأمور المبهمة، ومن هنـا كان « البرهان عندهم قائم مقام تلك المعجزة، في حق من عرفه. **فإن الراجع بالبرهان أصح إسلاما من الراجع بالسيف، فإن الخوف يمكن أن يحمله على النفاق، وصـاحب البرهان ليس كذلك. فلهذا رضي** الله **عنهم وضعوا علم الجوهر و العـرض لا غيـر. ويكفي في المصر منه واحد.**»[3] وفي موضع آخر من الفتوحات يبين ابن العربي بأن علماء الكلام اجتهدوا وخيرا قصدوا، ولكن تركهم للكلام أنفع، بالرغم من أنـه اعتبـر

1 - هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، وجرت العادة على تسميته البـاقلاني، بـصري ثم بغدادي، تتلمذ على أصحاب أبي الحسن الأشعري، محدث ورأس المتكلمين الأشاعرة، قيل مالكي المذهب في الفروع وقيل شافعي، له مصنفات عديدة أهمها: التبصرة ودقائق الحقائق والتمهيد في أصـول الفقـه، وكتاب التمهيد، الوارد أيضا بعنوان: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة و الرافضة والخوارج والمعتزلـة، وشرح الإبانة وغير ذلك من ا اميع الكبار والصغار ومن أحسنها كتابه في الرد على الباطنية الذي سمـاه كشف الأسرار وهتك الأستار. امتدحه الدارقطني، وذكره القاضي عياض بلقب" سيف الـسنة ولـسان الأمة"، دافع عن السنة بمنهج الأشاعرة ودافع عن آراء الحنابلة العقدية حتى شهد له أحدهم على أنه " ناصر السنة و الدين والذاب عن الشريعة" كتب زهاء سبعين ألف ورقة. – الذهبي: **سير أعلام النـبلاء،** ج17، ص ص. 190،191. وكذلك:- ابن كثير: **البداية و النهاية،** ج 11، ص ص 350، 351.

2 - ابن عربي: **رد المتشابه إلى المحكم،** ص 100.

3 - **ف. م.** عثمان يحي، ج1، ص 157.

علم الكلام علما شريفا من حيث نصرته للعقيدة الصحيحة فقال:«... وأن علم الكلام – مع شرفه- لا يحتاج إليه أكثر الناس، بل شخص واحد يكفي منـه فـي البلـد، مثـل الطبيب...ولو مات الإنسان وهو لا يعرف اصطلاح القائلين بعلم النظر مثل: الجـوهر والعرض والجسم والجسماني والروح و الروحاني، لم يسأله الله تعالى عن ذلك، وإنما يسأل الله الناس عما أوجب عليهم من التكليف خاصة.»[1] ومـن هنـا وبـالرغم مـن خصومة ابن العربي التقليدية مع الفقهاء، إلا أنه أقر بأن المجتمع يحتاج إلى التعدد في علماء الشريعة بهدف تعليم الناس ما كلفهم بهم الشرع، ولا يحتاجون إلى علماء الكلام.

فلا حاجة لنا إذن، إلى الكثرة من علماء الكلام في نظر ابن العربي لأن المـسلم بفطرته يدرك المسائل العقدية وتغذي هذه الفطرة النصوص القرآنية، فيكفـي القـرآن مصدرا لعقيدة صافية لا تشوبها شائبة ولا تحتاج إلى نظر يدفع عنها الشبه، وهذا مـا قصده ابن العربي بقوله: « فإذا كان الشخص مؤمنا بالقرآن أنـه كـلام الله ، قاطعـا به،فليأخذ عقيدته منه، من غير تأويل ولا ميل.»[2] فعلم الكـلام مقـرون بالـضرورة بالتأويل ومحاولة الوصول إلى ما أشكل فهمه عند إمعان النظر أو بفعل مبتدع مشوش لعقيدة العامة. ولكن مثل هذه النظرة "الأشعرية" الملجمة للعوام عن الخوض في علـم الكلام وحتى الخاصة لا يجب أن يكونوا كثرا، أو النظرة "السلفية" المحرمة الاشتغال بالكلية بعلم الكلام، قد تلائم الفرق أو المذاهب العقدية ذات الانتشار الواسع، أما الفرق التي يشكلها أتباعها أقلية، كأصحاب المذهب "الإباضي" مثلا، فحرصهم على أن يـتعلم كل فرد منهم عقيدة مذهبه ويحفظها عن ظهر قلب شديد إلى درجة الوجوب.

من خلال ضبط ابن العربي لمفهوم علم الكلام ولمبررات وجوده، ومن قبله الفارابي والغزالي، نستخلص أن هذا العلم هو أيديولوجيا المسلمين بفرقهم، لأنه ومهما بدا من التعريف به أنه يدافع عن العقيدة أو عن الدين ككل، ومهما بدت موضوعاته ذات بعد تجريدي فلسفي، «إلاّ أن كل عالم كلام يدافع عن العقيدة بمذهبه؛ لأنه لكل عالم كلام مذهب ينتسب إليه، ولكل مذهب عالم كلام ينظر له ويحمي تصوراته، فالسنة والشيعة والإباضية لكل مذهبهم الكلامي. وكل منهم يزعم أنه من "الفرقة

---

1 - المصدر السابق، ج1، ص 161.

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص 157.

الناجية" وأن عقائده صحيحة متوافقة مع الفطرة السليمة»[1]. فلا تخلو دولة قامت في الحضارة الإسلامية وتاريخها من مذهب عقدي تتوكأ عليه، حتى أضحى علم الكلام أو علم أصول الدين بمثابة الفكرة المؤسسة للدولة. ونظام الحكم يتحدد بالمذهب العقدي لحكامه، كما أن أصحاب المذاهب من علماء الكلام لا يتوانون في البحث عن حاكم ينشر مذهبهم، ومن هنا كانت الدول تقوم بمذهب يحركها، لهذا يأتي الحاكم مسلحا بمذهب وخلفه ثلة من العلماء الذين يذودون عن هذا المذهب ويعملون على نشره، وأحيانا يبحث العلماء عن حاكم ينفذ لهم أفكارهم العقدية، أو يعملون على إعداده وتقديمه للقيام بذلك.

مجمل القول أن علم الكلام عند ابن العربي مثل ما هـو عنـد الغزالـي، علـم استحدثه علماء من أهل السنة للدفاع عن عقيدة الفطرة الصافية، عقيدة أهل السلف ضد المبتدعة المنحرفين في ذواتهم المشوشين على العامة صفاء عقيدتهم، باعتماد النظـر أوالحجج العقلية المؤيدة لظاهر النص وحقيقته التي نزل بها، وموضوعه الذي يدرسـه في صدد نصرة العقيدة كل ما مسه التحدي أو البدعة، أو كل ما أثير في مسألة المحكم و المتشابه في القرآن و الحديث الشريف، ومن أهم المسائل التي تناولهـا المتكلمـون بالبحث و النظر: التوحيد، الصفات، صفات الـذات و صـفات الأفعـال و الـصفات الخبرية، علاقة الذات بالصفات، خلق القرآن، العدل الإلهي، رؤيـة الله، قـدم العـالم وحدوثه، علم الله بالجزئيات، بعث الأجساد...الخ. وتعتبر مسألة المحكم و المتشابه من أهم مبررات ظهور علم الكلام لأنها المسألة ألتي فتحت المجال على التأويل أو أغلقته تماما وفي الحالتين تسببت في إثارة النقاش و الجدال في المـسائل المترتبـة أو التـي احتوتها الآيات المتشابهات، وهي مـسائل لا يلجـأ إليهـا علمـاء الكـلام إلا عنـد الضرورة،وأما العامة فإلجامهم عنها أولى وأوجب على رأي الغزالي.

ولا شك في أن ابن العربي بما يزعم من تلقيه لفـصوص الحكـم و الفتوحـات الربانية هو المؤهل لأن يكون من القلائل الذين تحتاج إليهم الملة في الذود عن صـحة العقيدة بالحجة العقلية لمن لا يقنعه إلا النظر، أو في حدود ما يسمح به المجال المتـاح للعقل في المعرفة. لهذا ألف ابن العربي و خاض في أهم المسائل الكلامية التي توزع

1- ساعد خميسي: **أبحاث** في **الفلسفة الإسلامية**، جامعة منتوري قسنطينة، دار الهدى عين مليلة، الجزائر، 2002، ص 9.

المسلمون بسببها في فرق تحاورت وتجادلت في مجالس دونت الكلام في المؤلفات التي تتبوأ مكانة هامة بين كل ما كتب في كل الفنون في التـراث الإسـلامي مـن حيـث الكم،والتي لا تخلو من أثر الفلسفة اليونانية والشرقية القديمة سواء من حيث الموضوع أو المنهج.

ثالثا- نماذج من الآراء الكلامية عند ابن العربي

- التوحيد عقيدة الإسلام:

لقد عرف علم الكلام بعلم التوحيد نظرا لأنه يدافع عن الإسلام الذي هو عقيـدة التوحيد ضد كل أنواع الشرك أو الإلحاد، ضد التثليث المسيحي، ضد التجسيم اليهودي، ضد ثنائية الإله الزرادشتي و المانوي، بل حتى ضد المجسمة مـن المنتـسبين إلـى الإسلام، وضد الذين غالوا في التنزيه خوفا من الوقوع في التشبيه فسقطوا في التعطيل و الإبطال. والتوحيد في مفهوم ابن العربي هو حصول العلم في نفس العارف بـأن الله واحد لا شريك له، مع الضرورة معرفة معاني: الوحدة، والواحد و الوحدانية والأحدية، والتي يجملها ابن العربي بقوله:«...والوحدة صفة الحق، والاسم منه الأحد والواحـد، وأما الوحدانية فقيام الوحدة بالواحد، من حيث أنها لا تعقل إلا بقيامها بالواحد...فهـذا معنى التوحيد كالتجريد و التفريد، وهو التعمل في حصول الانفراد الذي إذا نسب إلـى الموصوف به سمي الموصوف به فردا...فالتوحيد نسبة فعل من الموحد يحصل فـي نفس العالم به أن الله واحد.»[1] ومن هذا النص وغيره يفهم أن معناي كثيرة تجتمع في كلمة التوحيد، وهو حصول العلم و الاعتقاد بأن الله واحد لا شريك له، وفـي تفـصيل هذا التصور يجب على المرء أن يؤمن بأن الله واحد لا شريك له، وبأن وحدانيته تعني أن لا صاحبة له و لا ولد ولا والد، وأما الأحدية فتعني التفرد وأن لاثاني له، لأنه لـو اكتفينا بالقول واحد فقط، لنجم عنه القول بأن سيليه الثـاني والثالـث،بحكم الترتيـب العددي، ولكن الله أحد فلا ثاني له، ولا يمنع هذا من القول أن الثاني و الثالث و كـل الموجودات المعدودة المركبة العدد واحد جوهري فيها، لأنها مجموعة آحـاد، بينمـا أحدية الله لا تعدد فيها و غير قابلة للعد، لأن العد يوحي بالكثرة والكثرة دليل تركيب و حدوث ومن ثم فناء.

1- **ف. م.** دار صادر، ج2، ص. 288.

وليبعد عن العقيدة الصحيحة كل الشبه لجأ ابن العربي كغيره من علماء الكـلام إلى الخوض في مسألة التوحيد وما يتصل بها أو ما تتفرع عنه من قضايا بدءا بإثبات وجود الله، وإن كان لابن العربي موقفا خاصا من قضية تقديم الأدلـة علـى الوجـود الإلهي، إلا أنه يدرك صلة التوحيد بإثبات الوجود، حيث قال:« واعلم أن الكـلام فـي توحيد الله من كونه إلها فرع عن إثبات وجوده، وهذا باب التوحيد» ومن باب التوحيد يتطرق ابن العربي كسائر علماء الكلام إلى جوهر علم الكلام، أو علم التوحيـد ومـا اختلفت فيه الفرق الإسلامية وهي مسألة الصفات، ماهيتها وعلاقتها بالذات، وضـمن الصفات مسألة الكلام و ما يتبعها من قضايا كقضية خلق القرآن، ثم صفة الإرادة و ما تعلق بها من قضايا كقضية الجبر و الاختيار ومرتكب الكبيرة، إلى غير ذلـك مـن المسائل الكلامية التي وإن بدت بمظهر فلسفي مجرد غير أنها وطيـدة الـصلة بعلـم الكلام، بحيث لا تنفك عن الإلهيات المطروحة من وجهة نظر كلامية بخلفيـة عقديـة راسخة في ذهن صاحبها سلفا ويسعى جاهدا للبرهنة على صـحتها باعتمـاد النظـر وغيره من المناهج المتاحة. خلافا للمسائل الفلسفية التي قد تطرح لذاتها ويبحـث لهـا الفيلسوف عن حل بمنهج ملائم لتوجهه الفكري.

أ- بداهة الوجود الإلهي، وتوحيده:

يستغرب ابن العربي من الذي يتحدث عن أدلة وجود الله ويستغرب أكثـر مـن الذي يجحد وجود الله، لهذا قبل أن يكلف ابن العربي جهده في البحث عن الأدلة يـرد السؤال بسؤال، فيطلب من الذي يجحد الوجود الإلهي أن يثبت ذلك، وهنا يـرى ابـن العربي أن الذي ينكر وجود الإله هو الأعجز عن إثبات ذلك لأنه في تناقض كبير بين التنعم في خيرات الله ونعمه، والشقاء بعدم الاستدلال بالنعمة على المنْعِمِ، لهذا قال في الأبيات الشعرية التي استهل بها الباب المعنون ب:" معرفة مقام التوحيد" وهو البـاب: الثاني و السبعون ومائة من الفتوحات المكية[1] :

أحـــد مـا مثله أحـد　　بجمـال النعت منفـرد
فاعجبوا من حكمة وجدت　　نعم والرحمن ما وجدوا
هكـذا التوحيـد فاعتبروا　　واحـد في واحد أحد

1 - **ف. م**. دار صادر، ج2، ص. 288.

واستغراب ابن العربي من الذي يجحد وجود الإله أو يشرك به نابع من اعتقاده أن الإنسان بفطرته السليمة يعلم بالوجود الإلهي الواحد الذي لا شريك له، فهو من جنس العلم الضروري الذي لا يحتاج إلى إقامة البرهان عليه، إلا إذا شوشت فطرته السليمة بتهويد أو تنصير وبغير ذلك من العقائد، أو انتاب الشخص مرضا شكيا كما حدث للغزالي، وقد شك حتى في الضروريات، غير أنه لما شفاه الله من مرضه بنور إلهي قذفه في قلبه، لا بنظم الأدلة وإقامة البراهين العقلية، استعاد ثقته بالضروريات العقلية أولا[1].

لكن مثل هذا الكلام لا شك في أنه لا يروق للفلاسفة و المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن معرفة الله من حيث وجوده و صفاته لا تكون إلا بالعقل و بإعمال النظر باستدلالات مختلفة تؤدي إلى تثبيت فكرة "الوجود" و "الصفات الإلهية" في الذهن، وفي هذا الصدد ذهب المعتزلة إلى أن أول ما أوجب الله على الإنسان وجوبا عقليا هو:«النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى **لا يعرف ضرورة،** ولا بالمشاهدة،فيجب أن نعرفه بالتفكر و النظر»[2] وللبرهنة على أن معرفة الله مكتسبة ليست فطرية و يجب أن تكون بالنظر ذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي[3] (ت1025/415) إلى القول:« والذي يدل أن العلم بالله تعالى ليس بضروري،وإنما هو اكتسابي، قد ثبت أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، فيجب أن يكون متولدا عن نظرنا، وإذا كان كذلك فالنظر من فعلنا فيجب أن تكون المعرفة أيضا

---

1 - قال الغزالي في هذا الشأن:«**...حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة، موثوقا ا...ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى** في **الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف» - المنقذ من الضلال**، ص.32.

2 - عبد الجبار المعتزلي: **شرح الأصول الخمسة،** تقديم عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ج1، ص01.

3 - هو أبو الحسن عبد الجبار بن خليل الرازي، الهمذاني، الأسد آبادي، عمر قرابة الدهر، تتلمذ على يد جهابذة المعتزلة كأبي إسحاق إبراهيم بن عياش و أبي عبد الله الحسين بن علي حتى أضحى شيخ الاعتزال،وهو محدث فقيه على مذهب الشافعي، تولى منصب قاضي قضاة الدولة البويهية بتعيين الصاحب بن عباد بالري، من تصانيفه: كتاب دلائل النبوة، المغني وشرح الأصول الخمسة.

- الشيباني (محمد بن عبد الواحد): **الكامل** في **التاريخ،** تحقيق أبو الفدا عبد الغني، دار الكتب العلمية،بيروت، ط2، 1995/1415، ج8، ص.142. **وكذلك:** ابن العماد: **شذرات الذهب،** ج 2، ص ص 202-203.

من فعلنا...»[1] كل هذا بمعنى أن أنه لا فطرة ولا علم ضروري في معرفـة الله، بـل يجب على الإنسان بما هو عاقل أن يعمل نظره لإدراك وجود الله وصفاته ومـن ثـم توحيده وعبادته كما أمر شرعا، وفي انسجام مع هو واجب عقلا.

بينما العاقل، حسب ابن العربي، هو الذي يدرك من نفسه الإله إدراكـا مباشـرا دون مقدمات أو براهين، وحتى الاختلاف والصراع الكلامي في مجال الإلهيات مـع الخصوم سواء من أصحاب العقائد التي رفعت تحدياتها في وجه عقيدة التوحيد أو مـن علماء الكلام ، لم يكن في نظر الشيخ الأكبر في الوجود الإلهي بقدر ما كان في توحيده بوجه عام، وفي صفاته أو بعض صفاته سواء مع المشركين من الوثنيـة أو أصـحاب التثنية أو أصحاب التثليث أو حتى مع علماء الكلام من سائر الفرق الكلامية المتفرقـة بسبب الموقف. م.ن مسألة الصفات الملازمة لمبدأ التوحيد.

ويرجع ابن العربي اختلاف الفرق الكلامية في التوحيد ومـا تعلـق بـه مـن مسائل،إلى إعمالهم الفكر تعمـدا وابتـداعا، أو مـن أجـل الـرد علـى المـشركين والمبتدعة،وفي كل الأحوال سبب إعمال العقل في نظر ابن العربي إلى تفرق المسلمين فرقا كلامية متعددة ومختلفة، لا تنم عن ضرورة توحد المسلمين في عقائدهم، والأدهى والأمر في نظر ابن العربي أنه وبحجة كل فرقة في الدفاع عن العقيدة الصحيحة فـي نظرها بإعمال الفكر والاستدلالات العقلية وقعت في الخلاف حتى بين أعـلام الفرقـة الواحدة فتشكلت فرق داخل الفرق واختلف في المعتزلة: "النظـام"[2](ت231هـ ـ/845م) عن "العلاف"[3](ت 235هـ/849)، كما اختلف في الأشاعرة: "الجويني" عن "الأشـعري"، وتاهت الحقيقة بين تعدد الآراء و الأفكار.

---

1 - **شرح الأصول الخمسة،** ج1، ص. 11.

2 - هو إبراهيم بن سيار، لقب بالنظام لأنه كان يشتغل بصناعة نظم الخرز أيام فقره، أخذ الاعتزال عـن خاله أبي الهذيل العلاف، إليه تنسب فرقة النظامية من فرق المعتزلة، والتي تقول بأن الله لا يقدر علـى أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه، ولا يقدر أن يزيد أو ينقص في الثواب أو في العقاب في الآخرة، نشأ النظام بالبصرة وأقام ببغداد، انتقد الجبرية والمرجئة، حيث قال بخلق العباد لأفعالهم، ليثبـت العـدل الإلهي، كان مغال في الت يه كغيره من المعتزلة فا م بالتعطيل والإبطال. من تلامذته الجاحظ./- الجرجاني: **كتاب التعريفات،** ص. 311. وكذلك: -جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة،** ص.621.

3 - هو أبو الهذيل العلاف، محمد بن هذيل بن عبيد الله البصري شيخ المعتزلة توفي وله نحو مـن مائـة سنة،إليه تنسب فرقة الهذيلية، إحدى فرق المعتزلة، قال بأن الصفات هي عين الذات، وقال بفنـاء أهـل

عن تعدد الفرق بسبب المنهج العقلي وبغض النظر عن صحة عقائدها، يقول ابن العربي:« ...إنك تعلم قطعا أن دليل الأشعري في إثبات المسألة التي ينفيها المعتزلي هو الحق وأنه شبهة عند المعتزلي. ودليل المعتزلي الذي ينفي به ما يثبته الأشعري شبهة عند الأشعري، ثم إنه ما من مذهب إلا وله أئمة يقومون به وهم فيه مختلفون،وإن اتصفوا جميعهم مثلا بالأشاعرة...وكذلك المعتزلة، وكذلك الفلاسفة في مقالاتهم في الله وفيما ينبغي أن يعتقد، ولا يزالون مختلفين مع كون كل طائفة يجمعها مقام واحد واسم واحد وهم مختلفون في أصول ذلك المذهب الذي جمعهم.»[1] وبهذا يكون الخوض في المسائل الكلامية بإعمال النظر سلبي بجملته؛ لأنه يؤدي إلى الاختلاف والشقاق بغض النظر عمن صحت عقيدته.

والبديل عند ابن العربي هو ترك السؤال والالتزام بالنص وبدلالته الصحيحة الموافقة للعقل الذي يسلم بدوره بها دون عناد ومكابرة، لأن رؤيتنا هي القابلة للخطأ والمناقشة، أو على الأقل ترك أقلية فقط من العلماء ترد على المشركين و المبتدعة. وفي مقابل ذلك على الغالبية، أو على الكل التسليم بالنص والبقاء على الفطرة السليمة. ودليل صحة العقيدة بإتباع النص في رأي ابن العربي هو اتفاق الأنبياء فيما جاءوا به،مقابل اختلاف علماء الكلام حول ما جاء في دين واحد، بل اختلفوا فيما بينهم في الفرقة الواحدة، وهنا يقول ابن العربي:«...رأينا المسمين رسلا وأنبياء، قديما وحديثا،منذ آدم إلى محمد ومن بينهما – عليهم الصلاة و السلام- ما رأينا أحدا منهم قط اختلفوا في أصول معتقدهم في جناب الله، بل كل واحد منهم يصدق بعضهم بعضا،ولا سمعنا عن أحدهم أنه طرأ عليه في معتقده وعلمه بربه شبهة قط، فانفصل عنها بدليل...ولا اختلاف. منهم واحد عن الآخر.»[2] فاتفاق الأنبياء في نظر ابن العربي راجع إلى أحادية المصدر المعرفي وهو ما يتلقوه من الإله مباشرة أنوارا إلهية لا تشوبها شائبة.

النار،أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء الغزال. اختلف في سنة وفاته بين 225هـ و227هـ و 235هـ ./-الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج10، ص .543. وكذلك: - ابن العماد (عبد الحي العكري الدمشقي): **شذرات الذهب**، ج1، ص.85.

1 - **ف. م.** دار صادر، ج3، ص.82.

2 - المصدر نفسه، ج3، ص.82.

وبين الأنبياء و الصوفية أولياء الله اشتراك في تلقيهم المعرفة كشفا في أنوار إلهية، لهذا اعتقد ابن العربي أنه بعد انقطاع الوحي حل الكشف. محله، فهو الموصل إلى إزالة كل الشبه وتوكيد كل ما جاء في النص حول العقيدة، ودليل ذلك اتفاق الصوفية كاتفاق الأنبياء في العقائد فلا تجد الخلافات بينهم كما هو الحال بالنسبة لعلماء الكلام و الفلاسفة، يقول ابن العربي:«...وكذلك أهل الكشف المتقون من إتباع الرسل ما اختلفوا في الله، أي في علمهم به، ولا نقل عن أحد منهم ما يخالف به الآخر من حيث كشفه وإخباره لا من حيث فكره، فإن ذلك يدخل مع أهل الأفكار؛ فهذا مما يدلك على أن علومهم كانت أنوارا لم تتمكن لشبهة أن تتعرض إليهم جملة واحدة. فقد علمت أن النور اختص بأهل النور وهم الأنبياء والرسل ومن سلك على ما شرعوه...ولزموا الأدب مع الله، فهم على نور من ربهم.»[1]

والذي يفهم من كل هذا إن ابن العربي يزعم أنه مؤهل للحديث عن التوحيد والصفات لالتزامه بالنص ولسلامة فكره المقيد بالنص ثم المدعم بالكشف فهو المتيقن من علمه بالله و بصفاته وبأمور أخر لا يصرح بها، وإذا أعمل النظر ففي حدود ما هو متاح له كوسيلة معرفية لها مجالها المعرفي الرحب المناسب لطاقتها، في حدود ما هي ميسرة له، وفي حدود طاقة وقدرة الأدوات التي في خدمة قوة العقل، كالحس والخيال...وفي الإلهيات أعطى للعقل الحرية في الخوض فيما يوجد من مناسبة فكرية بين العقل والألوهية، وهي ممكنة التحقق « شريطة أن يهدف العقل أو الفكر إلى معرفة الله من حيث صفاته وأسماؤه، وما يمتنع عن الاتصاف به-أي السلب- لأن العقل هنا كدال، هدفه إثبات حقائق إلهية (مدلول) لها تجسيد في الواقع، فمظاهر القوة الإلهية والإبداع مثلا، موجودة في الطبيعة، والبراهين الوجودية التي تثبت هذا موجودة أيضا .فكل مخلوقات الله تدل على قوته وعلى إبداعه، والعقل (الدال) تتاح له الإمكانات الوجودية للبرهنة على كل هذا.»[2]

بالرغم من القيمة التي أعطاها للعقل فلقد حرص ابن العربي على التوكيد على أن إعمال النظر في العقائد هو مدعاة إلى الاختلاف المسيء للدين، والمخالف للنص بشكل ما، لكن وبالرغم من الاختلافات التي فرعت الفرق الإسلامية بسبب الآراء

1- المصدر السابق، ج3، ص.82.

2 - ساعد خميسي: **نظرية المعرفة عند ابن عربي**، ص.34.

الكلامية وبسب غوصهم في عالم من الأفكار المتشعبة، إلا أنهم اجتمعوا – حسب ابـن العربي- على أن الله موجود، مما يعني لديه بداهة الوجود الإلهي الذي لا يحتاج إلـى إقامة البرهان عليه، فهو من العلم العقلي الضروري، يقول ابن العربي متسائلا ومجيبا في الآن نفسه:« فإن قلت: فما هو الذي اتفقوا فيه؟ قلنا: اجتمعت الأدلة العقلية من كـل طائفة، بل من ضرورات العقول أن لهـم موجـدا أوجـدهم، يـستندون إليـه فـي وجودهم،وهو غني عنهم، ما اختلف في ذلك اثنان.»[1] وفي حديث ابن العربي عن العلم الضروري بوجود الإله وقع في خلط بين تبنيه لفكرة فلسفية أخالهـا تتجـاوز العقـل الضروري إلى برهنة نظرية اعتُمِدت بشكل واسع في الفكر الإسلامي، سـواء لـدى علماء الكلام أو لدى فلاسفة الإسلام و الذين أخذوها عن اليونان وهي البرهنـة علـى وجود الإله بما عرف عندهم بنظرية "الواجب و الممكن" وهي النظرية التي قال بهـا الفارابي ثم أحسن استعمالها بعده "ابن سينا"، وترددت في كتب الكلام بصيغتها الحرفية أو بمعناها.

لقد أخذ الفارابي فكرة أرسطو في العلل، في تسلسلها الذي يجب أن يقـف عنـد غاية وعند علة لا علة لها، وحولها إلى فكرة علة فاعلة مؤثرة، مـن خـلال تقـسيم الموجودات إلى نوعين لا ثالث لهما، هما واجب الوجود، وهو الذي متى فرض غيـر موجود عرض منه محال، وممكن الوجود الذي يتصف بخاصية أنه إذا فرضناه غيـر موجود لم يعرض منه محال، وهو الذي يحتاج في وجوده إلى موجد، وإذا وجد تحول إلى واجب وجود بغيره، وكل ممكن يحتاج إلى موجد، ومن خلال مبدأ أرسـطو فـي العلة الكافية لابد من الوقوف عند علة لا علة لها هي واجب الوجـود وغيرهـا مـن الموجودات هي ممكنة وجود، يقول الفارابي عن هذه العلة أو واجب الوجود:«الموجود الأول هو السبب لوجود سائر الموجودات كلها، وهـو بـريء مـن جميـع أنحـاء النقص،وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص...فوجوده - [واجب الوجود]- أفضل الوجود، وأقدم الوجود...وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به، أو عنه، أو له، كان وجوده.»[2] خلافا لممكـن الوجـود الـذي يتـصف

---

1 - **ف. م.** دار صادر، ج3، ص.83.

2 - الفارابي (أبو نصر): **المدينة الفاضلة و مختارات من كتاب الملة،** تقديم عبد الرحمن بوزيدة، مـوفم للنشر، الجزائر، 1987، ص 21،22.

بمضادات ما اتصف به الموجود الأول، إذ يعتريه النقص بشكل ما، وله الوجود بالقوة، ليس دائم الوجود، وفوق كل هذا يرتبط بالسبب في وجوده و في عدمه بأي شكل مـن الأشكال، به أو عنه أو له.

ويأتي الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا ليوضح نظرية الواجب و الممكـن أكثـر ويعطيها الرواج الأكبر، حتى أن استخدام الشيخ الأكبر لهذه النظرية، وعلى الاختصار الشديد الذي طرحه بها، يفهم منه المعنى السينوي، والذي مفاده أن الموجود أي موجود لا يخلو من أن يكون له سبب في وجوده، أو لا سبب في وجوده، فإن كان لـه سـبب كان ممكن وجود، وإن لم يكن له أي سبب في وجوده وكان قائما بذاته لا يحتاج فـي تقويمه إلى أي علة، مهما كان نوعها، داخلية أو خارجية، علة ذاتية أو مفارقة، لا قبلية ولا بعدية ولا مساوقة له، كما لا يمكن تخيل عدم وجوده، فحتى فرضية ذلك يعـرض منها محال، فذاك هو واجب الوجود، وباجتماعه مع الممكن يتألف الوجود ككل، والذي يقول عنه ابن العربي وعن فكرة الواجب والممكن:«فهذا الوجود إما ممكن الوجـود أو واجب الوجود، فإن كان واجب الوجود فقد ثبت ما طلبناه. وإن كان ممكـن الوجـود فممكن الوجود لا يدخل في الوجود إلا **بسبب يرجح** وجوده على عدمه فإن كان سـببه أيضا ممكن الوجود فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض فلا يكون موجودا البتـة لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتنـاهى وهـو محال، فإذا الممكنات تنتهي بواجب الوجود.»[1]

إذن، الوجود في رأي ابن سينا كما في رأي الفارابي و من قبلهما أرسطو،يتكون من واجب وجود ومن ممكن وجود، فإن أقررنا بوجود واجب الوجود الذي وجـوده لا عن سبب، فالمشكلة منتهية ولا حاجة لنا إلى إثبات وجوده، وهو من العلم الـضروري المدرك بشكل مباشر. ولكن إذا تعمدنا الغوص أكثر في فكرة ثنائية الواجب و الممكن للتدليل على وجود العلة الأول، أو واجب الوجود، يكون نظرنا متفحصا فـي الممكـن الذي يخرج إلى الوجود بعد **ترجيح** احتمال الوجود على احتمال العدم أو البقـاء فـي فكرة الإمكان، وإذا خرج الممكن إلى الوجود أصبح واجب وجـود لكـن بغيـرة، أي

1 - ابن سينا: **الرسالة العرشية** في توحيده تعالى وصفاته، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيـدر آبـاد الدكن، 1353هـ/ 1934م، ص ص .2-3.

بعلة،وعلته تحتاج إلى علة وهكذا دواليك إلى ضرورة التوقف عقلا عند علة لا علـة لها، هي واجب الوجود، وهو الله علة كل موجود ممكن بذاته واجب بغيره.

لقد عرفت هذه النظرية الأرسطية ، والتي طورها كل من الفارابي وابـن سـينا رواجا كبيرا في الفكر الإسلامي عموما، الهادف في منحاه العام إلى خدمـة الحقيقـة الدينية، أو المفعم في كل مجالاته بالإلهيات، إذ لا يكاد يخلو أي كتـاب فـي التـراث الإسلامي من هذا الجانب، وفي كثير من الأحيان لا يستهل المؤلف كتابه إلا بالبرهنـة على وجود الإله أو على الأقل على وحدانيته، وفي أضعف الأحـوال علـى الإقـرار بمجمل عقيدته. ومن البديهي أن يكون الاستخدام الأكبر لهذه النظريـة لـدى علمـاء الكلام، بحكم أنهم من نذروا فكرهم للدفاع عن عقيدة التوحيد، ومن هؤلاء الأشـاعرة الذين كان لهم الأثر الكبير على فكر ابن العربي، فالباقلاني يـستخدم هـذه النظريـة بثنائيتين قريبتين من معنى الواجب و الممكن، وباستدلال كلامي فيه إضافة وإبداع عن الاستدلال الأرسطي، حيث انطلق من تقسيم كل المعلومات إلى قسمين لا ثالـث لهمـا هما الموجود و المعدوم، ثم قسم الموجودات إلى قـسمين: موجـود قـديم وموجـود محدث،القديم هو واجب الوجود عند الفلاسفة، و المحدث هـو الممكـن، والبـاقلاني استبدل الواجب و الممكن بالقديم و المحدث، لأنه خلافا للفلاسفة يصرح علماء الكـلام بحدوث العالم لا بقدمه، ومقولة الممكن و الواجب تؤول بشكل ما إلـى القـول بقـدم العالم،يقول الباقلاني:« جميع المعلومات على ضربين: معدوم وموجود...والموجودات كلها على ضربين: قديم لم يزل، ومحدثٍ لوجوده أول. فالقديم هو المتقدم في الوجـود على غيره...وقد يكون متقدما إلى غير غاية، وهـو القـديم جـل ذكـره، وصـفاته وذاته...والمحدث هو الموجود عن عدم.»[1]

أما ابن العربي فيستخدم نظرية الواجب و الممكن بشكل مقتضب جـدا، يـوحي بالمعنى السينوي للنظرية في فكرة الترجيح، ولا يبتعد بالضرورة عن المعنـى الـذي وضعه الفارابي، كما لا ينأى في الآن نفسه عن الاستخدام الكلامي لها، خاصة بانتمائها الأشعري، فيقول مختصرا كل النظرية التي يستدل بها على وجود الله، ومستخدما فـي الآن نفسه اصطلاح الفلاسفة في تسمية الله بواجب الوجود:« واعلـم أن الكـلام فـي

1 - الباقلاني (أبو بكر): **كتاب التمهيد**، تحقيق الأب رتشارد يوسف. م.كارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957، ص ص 15،17.

توحيد الله من كونه إلها فرع عن إثبات وجوده...**وأما إثبات وجوده فمدرك بضرورة العقل لوجود ترجيح الممكن بأحد الحكمين...»**[1] ويبدو أن هذا الاستخدام المقتضب ينم عن عدم ثقة كبيرة في البرهان نفسه، وهو ربما ما قد يفسر ولو جزئيا غموضا و"خاطا" ظهرا عند استعمال ابن العربي لهذا البرهان النظري الفلسفي.

ولو أن ابن العربي في موضع آخر غير الفتوحات المكية يفصل بعض الشيء في نظرية الواجب و الممكن ويبين أن الممكن في ذاته يستحيل أن يرجح أحد الحكمين في الخروج من العدم إلى الوجود أو من الوجود إلى العدم بذاته، ولا يمكن أن يكون بمرجح ممكن مثله، لأن الممكن يبقى في حاجة إلى مرجح هو الآخر، ولا شك في أن هذا المرجح هو«واجب الوجود لنفسه وهو الله سبحانه، ولا يصح أن يكون هذا الممكن واجب الوجود بالله تعالى فيكون معه أزلا، والممكن يستحيل وجوده أزلا»[2] فالممكن إذا يبقى ممكنا ويبقى في حاجة إلى من يرجح إمكان وجوده على عدمه، لأنه لا يمكن أن يرجح نفسه، وإذا افترضنا أنه رجح نفسه، فلابد وأن يكون إما رجح نفسه وهو موجود، وهنا يطرح التساؤل عن كيف رجح الممكن ممكنا وأيهما المرجح والمرجح،وإذا قلنا أنه معدوما ورجح الممكن إلى الوجود فهذا محال يستحيل تصوره،إذ كيف يخرج المعدوم ممكنا إلى الوجود؟ أليس حري به أن يخرج ذاته؟! إنه فقير إلى من يخرجه من العدم إلى الإمكان قبل أن يكون إلى الوجود، ففي كل الأحوال لا بد أن يكون المرجح واجب وجود لا ممكن وجود، وواجب الوجود هذا هو الله.

إن الغموض أو الخلط الذي أحسب أن ابن العربي قد وقع فيهما هما من جهتين: من حيث أنه عد هذا البرهان من العلم الضروري[3]، وهو غير صحيح، لأن العلم الضروري هو الذي لا يحتاج صاحبه إلى إقامة البرهان و الدليل عليه، فإذا ارتبط ببرهان أو بأي استدلال خرج من طور العلم الضروري إلى النظري أوالفكري،المعتمد على أدوات الإدراك الحسي أو سائر قوى الإدراك أو أي معرفة مسبقة تشكل خبرة ما

---

1 - **ف. م.** دار صادر، ج2، ص. 289.

2- ابن عربي: **الدرة البيضاء**، تقديم وتحقيق محمد زينهم، مكتبة مدبولي القاهرة، 1993/1413، ص.14.

3 - وإن كان هناك من الباحثين من شرح نظرية الواجب و الممكن عند الفارابي على أنهما من العلم الضروري، أو أن «الوجوب والإمكان معان مركوزة في الذهن يدركها العقل دون وساطة معان أخرى»
- محمد علي أبو ريان: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار النهضة العربية، بيروت،ط2، 1976، ص.254.

يستند عليها، ويلزم عنها القول بأنها معرفة غير مباشرة، خلافا للعلم الضروري، الذي هو معرفة مباشرة، من جنس ما هو حدسي وبديهي والمسلم به دون نظم دليل.

وأما الجهة الثانية التي تدعو إلى القول بأن ابن العربي وقع في الخلط لما اعتمد نظرية "الواجب و الممكن"، أو "ترجيح الممكن" كما سماه، هو حكمه في غير هذا الموضع من الفتوحات المكية على فكرة " الممكن" في تعلقها بالموجودات، عندما فسح فيها للعقل مجالا للخوض فيها، بأنها فكرة لا ترقى إلى البرهان العقلي السديد، وحاول أن يبرهن عقليا بأن الممكن يبقى من الناحية العقلية في الإمكان يتوسط الوجود والعدم لا شيء يوجب وجوده و لا شيء يوجب عدمه، فلو رجح خروجه إلى الوجود كان موجودا لا ممكن وجود، وإذا رجح عدمه كان معدوما لا ممكن عدم، بمعنى أنه هنا وجه نقدا فلسفيا لفكرة الممكن، وأمر بتجنبها، والالتزام بما صرح به الشرع للخروج من متاهة الإمكان، فقال:«...والممكن لا يقوم دليل عقلي على وجوب وجوده، ولا وجوب عدمه، إذ لو كان كذلك لاستحالت حقيقة إمكانه. فما لنا إلا ما نص عليه الشرع.»[1] بينما في إثباته للوجود الإلهي استند على فكرة الترجيح، ولو أن قد يقصد ترجيح وجود واجب الوجود كفكرة بديهية مقابل الممكن؛ لأن "فاقد الشيء لا يعطيه"

ب- نفي الشريك عن الله:

يبدو أن زهد ابن العربي في علم الكلام وفي الحاجة إليه، من جهة، ونزعته الظاهرية في ضرورة الوقوف عند ظاهر النصوص في مجال العقائد، خاصة بالنسبة للعامة من الناس، من جهة أخرى، دفعا به في مجال إثبات وحدانية الله وتنزيهه عن الند و الشريك، إلى أن يواجه التحديات العقدية في هذا المجال بأن يطلب من الخصم أن يثبت صحة ما يعتقده من ثنائية أو تثليث أو أي شكل من أشكال القول المفضي إلى الشرك، فعقيدة الإسلام، عقيدة التوحيد صافية صحيحة موحدة بالنص الصريح، لايحتاج معه صاحب هذه العقيدة إلى نظم دليل بالنظر ليثبت صحة ما يعتقده.

ومن هنا جرح ابن العربي في أي دليل خارج الدليل النصي، لأن القرآن مغن عن النظر في هذا المجال فلا أحد أعرف بالله من الله، لهذا قال بان العربي بأن علماء السنة الأوائل الذين اضطروا إلى الخوض في علم الكلام ما استغنوا عن الدلالة النصية

---

1 - **ف. م.** دار صادر، ج3، ص. 82.

بل اقتصروا عليها،وقدموها على كل دليل، وكل دليل سواها لا يخرج عن مـضمونها، فهو في خدمة الدليل النصي وخدمة الحقيقة الدينية بوجه عام، وعن الاكتفـاء بالـدليل النصي وعده دليلا مقنعا لايرقى إليه أي دليل، استشهد ابن العربي بأسـماء لـرؤوس الأشاعرة، فقال:«...وأما المتقدمون كأبي حامـد وإمـام الحـرمين و أبـي إسـحاق الإسفراييني[1] والشيخ أبي الحسن، فما عرجوا عن هذه الدلالة، وسعوا فـي تقريرهـا وأبانوا عن استقامتها، أدبا مع الله تعالى وعلما بموضع الدلالة منها.»[2] والدليل الـذي يقصده ابن العربي هنا على نفي الشريك عن الله هو ما يسميه علمـاء الكـلام بـدليل التمانع و التغالب المستمد من قوله تعالى: لَو كَانَ فِيهِما آلِهةٌ إِلا الله لَفَسدتَا فَـسبحان اللهِ رب الْعرشِ عما يصِفُون [3].

وهو بالفعل الدليل الذي اعتمده العلماء الذين ذكرهم ابن العربـي كمـا اعتمـده غيرهم، فالباقلاني مثلا في كتابه التمهيد والذي هو كتاب في التوحيد يرد فيـه علـى عقائد التثنية و التثليث، على البراهمة و المجوس و النصارى ثم على الفرق الإسلامية التي يخافها وجهة النظر في المسائل العقيدية، كالمعتزلة، يستدل وبشكل واضح بمعنى هذه الآية، حيث يقول في "باب الكلام في أن صانع العالم واحد":« ولـيس يجـوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك. والدليل على ذلـك أن الاثنـين يـصح أن يختلفا، ويريد أحدهما ضد مراد الآخر. فلو اختلفا...لوجـب أن يلحقهمـا العجـز أو واحدا...والعجز من سمات الحدث، والقديم لا يجوز أن يكون عاجزا.»[4] والاسـتدلال النصي نفسه اعتمده الغزالي في البرهنة على أن الله لا شريك حيث جاء في الأصـل

---

1 - هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الاسفرائيني، محدث، مجتهد، شافعي الفـروع، مـن أبـرز علمـاء الأشعرية، عرف بشيخ خراسان، وبصاحب العلوم الشرعية و العقلية واللغوية، أقام بالعراق ثم أسفران، ثم دعي إلى نيسابور حيث بنيت له مدرسة، لزم التدريس ا إلى أن توفي بتاريخ 418هـ/ 1027م عن عمـر ناهز الثمانين عاما، وله المصنفات الكثيرة منها: الجامع في أصول الدين خمس مجلدات وتعليقة في أصـول الفقه... وعلى يده تفقه القاضي أبو الطيب الطبري والقيشري والبيهقي.

- الشيرازي(أبو إسحاق)، **طبقات الفقهاء**، تحقيق خليل الميس، دار القلم، بـيروت، لبنـان، ص.225.

وكذلك: ابن عماد، **شذرات الذهب**، ج2، ص.209.

2 - **ف. م**. دار صادر، ج2، ص. 289.

3 - سورة الأنبياء، الآية 22.

4 - الباقلاني، **التمهيد**، ص. 25.

العاشر من الركن الأول من أركان الإيمان التي حددها في الإحياء بقوله:« العلم بـأن الله عز وجل واحد لا شريك له...برهانه قوله تعالى- لَو كان فِيهِمـا آَلِهـةٌ إلـا اللـه لَفَسدتَا- وبيانه أنه لو كان اثنين وأراد احدهما أمرا فالثـاني إن كـان مـضطرا إلـى مساعدته، كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن إلها قادرا، وإن كان قـادرا علـى مخالفته ومدافعته، كان الثاني قويا قاهرا والأول ضعيفا قاصرا، ولم يكن إلها قادرا.»[1] فلا إله إلا واحد أحد فرد لا شريك له.

وابن العربي إذ يذكر هؤلاء الأعلام من الأشاعرة على أنهم في إثباتهم للتوحيـد الإلهي ونفي الشريك عنه تعالى اعتمدوا على النص واكتفوا بذلك فإنه ليقدح فيمن ترك النص والمتمثل في الآية المذكورة آنفا وراح يبحث عن البراهين العقلية التي تقنع بنفي الشريك عنه سبحانه و تعالى، سواء من الأشاعرة المتأخرين أو مـن سـائر الفـرق الكلامية، فينعتهم بالجهل وبسوء الأدب. بالجهل لأنهم لم يدركوا حجية النص ونعـتهم بسوء الأدب لأنهم أحسنوا الظن بعقولهم أكثر من حسن ظنهم بالنص، في الوقت الذي كان عليهم العلم بأن الله أعطى دليله النصي هذا وهو أدرى بحقيقة ذاته وأعلم بتوحيده، ولو رأى بأنه غير كاف لجاء بغيره أو بما هو أدل منه، يقول ابن العربي عن هـؤلاء وعن جهلهم و سوء أدبهم، بعد أن يذكر قوله تعالى السالف الذكر:«...ولو كان غيـر هذا من الأدلة أدل منه عليه لعدل إليه وجاء به، وما عرفنا بهذا ولا بالطريق إليه فـي الدلالة عليه. وقد تكلف قوم الدلالة عليه بطريق آخر وقدحوا في هذه الدلالة، فجمعـوا بين الجهل وسوء الأدب. فأما جهلهم فكونهم ما عرفوا مواضع الدلالة على توحيده في هذه الآية حتى قدحوا فيه، وأما سوء الأدب [فلأنهم]...جعلوا نظرهم في توحيده أتم في الدلالة مما دل به الحق على أحديته...»[2] ومن هنا يجب، حسب ابن العربي الوقـوف عند قوله تعالى: لَو كان فِيهِما آَلِهةٌ إلا الله لَفَسدتَا... والاكتفاء بذلك للتدليل على أنه تعالى و احد فرد لا شريك له.

وإذا كان التعليل هنا هو قدسية النص وحجيته وكونـه صـادر مـن صـاحب الشأن،وهو أعرف بذاته من كل ما سواه، لأنه هو الواجد للكل، فالحكمة في ذلك تكمن

---

1 - الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدين**، تقديم بدوي طبانة، دار البيان العـربي، القـاهرة، ج1، ص ص.107-108.

2 - **ف. م**. دار صادر، ج2، ص 289.

في محتوى هذه الآية و هي تعليل كاف بذاته لأن يقنع أي متلق إلا من أبى، ومن لـم يقنعه مثل هذا النص حسب ابن العربي لا جدوى من صرف العناية له. وعليه يـرى ابن العربي أن نظره في التوحيد يكون عبر طريقين:

يتمثل **الطريق الأول** في توحيد الله في نظر ابن العربي في أن يحاور من يدعي وجود إله ثان أو ثالث يشارك الله في ألوهيته فَيطلب منه نظم الدليل على ذلك وإقناعنا به، أما نحن -على لسان ابن العربي- فالمفروض أن فطرتنا الـسليمة يـضاف إليـه القرآن الكريم تجعلنا في حل و في غنى عن كل دليل، لهذا قال ابن العربي:« ولنا في توحيده طريقان، الطريق الواحدة أن يقال للمشرك قد اجتمعنـا فـي العلـم بـأن ثـم مخصصا، وقد ثبت عينه، وأقل ما يكون واحدا، فمن زاد على ذلك فليدل عليه.فعليـك بالدليل على ثبوت الزائد الذي جعلته شريكا. فليكن الخصم هو الـذي يتكلـف إثبـات ذلك.»[1] وبهذا يراهن ابن العربي في الطريق الأول على يقينية الموحد بتوحيد الله عن طريق العلم الضروري و بما نص عليه القرآن الكريم، وبعجز المشرك علـى إثبـات الشريك، ويبدو أن هذا الأسلوب في رفع التحدي العقدي المشرك بتحد يقابلـه أسـلوبا جديدا يجعل ميدان المشرك هو حلبة الصراع و الخلاف والحجاج لا حلبـة المـؤمن، فساحة الإيمان طاهرة وساحة الخصم هي المدنسة وهي المحتاجة إما: إلى تطهير بـأن يرجع المشرك إلى الفطرة السليمة، أو على الأقل إلى الكشف عـن ضـلال وسـوء معتقده.

بينما يتمثل **الطريق الثاني** في الاستدلال بالآية المذكورة آنفا، وجعلها قاعدة لدليل كلامي يمكن تسميته ببرهان الصلاح والفساد، بدلا من الاسم المشهور به و هو برهان التغالب و التمانع. فلقد أقام ابن العربي انطلاقا من قوله تعالى: ﴿لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا الله لَفَسَدتَا...﴾[2] برهانين: **البرهان الأول**: استدل فيه بصلاح العالم وعدم فساده لأنـه مسير من إله واحد، لا ينافسه في ذلك أحد، ولو افترضنا وجود إلهـين لاختلفـا فـي الإرادة ولنفذ أحدهما إرادته فيدل ذلك على غلبة الواحد وعجز الآخر ولا شك فـي أن الألوهية للقادر لا للعاجز، وللتدليل على عدم أهلية العاجز أو الناقص أو المغلوب لأن يكون إلها، اعتمد على النص أيضا، وبالضبط على منهج السبر والتقسيم الـذي أقامـه

---

1 - **ف. م**. دار صادر، ج2، ص 289.

2- سورة الأنبياء، الآية 22.

إبراهيم الخليل في البحث عن الإله الذي لا يعتريه نقص و لا يصيبه الأفول[1]، ثم يبني عليه ابن العربي أيضا وانطلاقا من قاعدة كلامية مشهورة استدلالا آخـر ليثبـت بـه حدوث كل من يعتريه أو يلازمه نقص، والقاعدة هي : كل مـا لازم الحـوادث فهـو حادث، أو كل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث.

وهذا البرهان نفسه يحيله ابن العربي إلى معنى الآية القرآنية المعتمدة كبرهـان رباني على توحيد الله لما في العالم من صلاح، ومن يبحث عن براهين التوحيد بعيـدا عن هذه الآية فهو يكلف نفسه عناء بحث لا طائـل مـن ورائـه. وهنـا قـال ابـن العربي:«...وهكذا استدل الخليل، عليه السلام، في الأفول فأعطاه النظـر أن الأفـول يناقض حفظ العالم، فالإله لا يتصف بالأفول، أو الأفول حادث لطروه على الآفل بعـد أن لم يكن آفلا، والإله لا يكون محلا للحوادث لبراهين أخر قريبـة المأخـذ، وهـذه الأنوار[2] قد قبلت الأفول فليس واحد منها بإله. وهذه بعينها طريقة قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾... وكل دليل لا يرجع إلى هذا المعنى لا يكون دليلا.»[3]

وأما **البرهان الثاني** الذي أورده ابن العربي انطلاقا من الآية نفسها، فهو عبارة عن بناء منطقي لقوله تعالى السالف الذكر، حيث ركب قياسا منطقيا[4] على النحو الآتي:

لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا	←——— مقدمة كبرى
السماوات و الأرض(كل ما سوى الله) ما فسدتا	←——— مقدمة صغرى
لا إله إلا الله، أو لا إله مع الله	←——— النتيجة

1 - وهو دليل نصي، حيث جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ(76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ(77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّـي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ(78)﴾ - سورة الأعراف، الآيات.76-78.

2- الأنوار هي ما ذكر في الآيات الكريمات مما رآه إبراهيم الخليل وهي: كوكب أول رآه لما جن الليل، ثم القمر فالشمس، ليكون في الأخير الإله هو نور آخر لا يصيبه الأفول.

3 - **ف. م.** دار صادر، ج2، ص.289.

4 - المصدر نفسه، ج2، ص.289.

مجمل القول إن موقف ابن العربي من علم الكلام وعلمائه فيه مراتب: مرتبـة سـنية أشعرية، تحذو حذو الغزالي في دعوته على إلجام العوام عن علم الكلام ، ومرتبة تبيح الخوض في علم الكلام بما يسمح بالدفاع عن العقيدة ضد المبتدعـة المنحـرفين عـن مذهب أهل السنة والجماعة، وبأدق عبارة تدافع عن العقيدة الصحيحة التـي فطـر الله الناس عليها، وما الدفاع لا يكون إلا ردا على من هاجم العقيدة الصحيحة وابتدع فيها، فإن القلة القليلة ممن وهبهم الله القدرة على الحجاج وعلى الإقناع لهم فقط مـشروعية الخوض في علم الكلام ومختلف مسائله. وأما المرتبة الثالثة فهي البديل الذي يقدمه ابن العربي في تنقية العقيدة من كل الشوائب، بل وفي تحصيلها من دون خوض في الآراء الكلامية بمنهج علماء الكلام، وهي عقيدة تعجز عقول علماء النظر على إدراك كنههـا لتعودهم على استعمال أداة تخضع لقوانين وقواعد معينة، في حين العقيـدة الـصحيحة المحصل عليها كشفا، حسب ابن العربي تتجاوز مبدأ الهوية وقانون الثالـث المرفـوع ومبدأ عدم التناقض وسائر قوانين العقل وضوابطه، لأنها مثلا تجمع بين التنزيه الـذي يبعد المؤمن عن التجسيم، وبين التشبيه الذي ينسجم مع ظاهر النص ويجنب المـؤمن الوقوع في التعطيل أو التبطيل الذي يقع فيه أعل النظر مثل المعتزلة والفلاسفة.

ومن هنا جاز لنا القول ومن خلال ما رأيناه من آراء كلامية تميـز بهـا ابـن العربي و مدرسته الصوفية الحديث عن علم كلام صوفي أكبري. امتزجت فيه ثلاثيـة النظر والنص والكشف، كما امتزجت فيه آراء معتزلية ، أشعرية، ظاهرية وشـيعية بآراء فلسفية شكلت هذا التركيب من الآراء الكلامية في نهاية المطاف جزءا هاما مـن الفكر الصوفي الفلسفي الأكبري ذي الطابع الرمزي القابل للتأويـل أشـكالا وألوانـا مفتوحة على باب المطلق ومتدرجة في مراتب اليقين، كما هي مفتوحة علـى أبـواب الغموض والطلاسم والفكر الذي يؤول بصاحبه إلى الكفر والزندقة و الشعوذة والخروج عن الملة.

الفصل الثامن

علم الكلام الصوفي

(النظرية الأكبرية في الأسماء والصفات الإلهية)

أولا- اسم الجلالة الله

ثانيا- - الأحدية ورمز الأزل

ثالثا- الصفات "السبعية" للحضرة الإلهية

يدخل علماء الكلام مبحث الصفات الإلهية ضمن مبحث التوحيد، معتبرين إياها جوهره، فيحددونها عددا ويبينون العلاقة بينها و بين الذات الإلهية، وفي عددها وعلاقتها بالذات اختلف المتكلمون بحسب المنهج المتبع في دراستها. وعلى ضوء مواقفهم من مسألة الصفات و علاقتها بالذات ينزهون أو يشبهون، أو يجمعون بين التنزيه و التشبيه.

وانطلاقا من تعداد الصفات ومن معانيها ومن علاقتها بالذات تتحدد ملامح الفرق الكلامية و يستقل بعضها عن بعض، حتى أن الباحث في علم الكلام إذا علم مثلا موقف متكلم ما من "مسألة الكلام"، أو "الإرادة"، أو " الرؤية" قد يسهل عليه تصنيفه في الفرقة، أو على الأقل في التيار الذي ينتمي إليه صاحب هذا الموقف أو ذاك. وهذا التصنيف ليس من باب التخمين، بل من باب النسق المنهجي للمتكلمين على وجه العموم، فعلى سبيل المثال لا يمكن لمتكلم يقول بتأويل الصفات الخبرية أن يقول برؤية الله. ولا يمكن لمن ينفي صفة الإرادة أن يقول بالخلق المستمر أو بإمكان فصل المعلول عن علته. فما هو موقف ابن العربي من مسألة الأسماء والصفات؟ ماهو عددها؟ وما علاقتها بالذات؟ وما مدى انسجام موقفه مع المنحى العام لموقف الأشاعرة، باعتباره مؤيدا لعلم الكلام على مذهبهم، وبمنهجهم و منهج الصوفية؟ ومن ثم نتساءل: هل يمكن الحديث عن علم كلام أكبري صوفي؟

أولا- اسم الجلالة "الله":

لا اختلاف بين المسلمين في أن الاسم الأعظم لله أو اسم الجلالة هو الله، ومن رمزية أكبرية حول هذا الاسم من حيث تركيبه اللغوي: اللفظي و المرقون، وطرح مسألة إمكانية معرفته من عدمها، ثم علاقة هذا الاسم بباقي الأسماء الإلهية الحسنى وصفاته، فمن خلال موقف ابن العربي من كل هذا يتبين لنا أن الرجل خاض في المسألة من جانبين : جانب نظري عقلي ساير به علماء الكلام في طروحاتهم حول مسألة الأسماء و الصفات وجانب صوفي كشفي تفرد به لما فيه من غور رمزي سحيق، وهو الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن لابن العربي كلام في التوحيد على النهج الصوفي المحدود في مجال نشره وتلقينه، ولو أن تدوينه في الكتب يتيح لنا إمكانية تسمية مثل هذه الأفكار العقدية التي يتحدث عنها ابن العربي بعلم الكلام الكشفي أوالصوفي.

يعتقد ابن العربي أن الله علمنا أسماء تنقسم إلى:« أسماء تجرى مجرى الأعلام **كاسمه** الله ، وأسماء تجري مجرى النعوت...» [1] فاسم الجلالة " الله" متميز عن كل الأسماء والأوصاف والنعوت، ويجب أن يوضع ،مجازا، في كفة وكل الأسماء المعلومة لدينا والغير معلومة في كفة أخرى، وفي حديثه عن الاسم الأعظم وسائر الأسماء الإلهية انطلق ابن العربي من قوله تعالى: ﴿وَلِلهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا...﴾ [2] مبينا ما صح في الخبر من تعيين تسعة وتسعين اسما، ولكن عن طريق النص والكشف هي أكثر من أن تعد وتحصى إذ لا حد لها، ولو كانت محدودة معدودة لكان الله كذلك. لهذا تنقسم الأسماء حسب ابن العربي إلى ما علمنا إياها الله وما لم يعلمنا إياها وتركها في علم الغيب، فأما التي علمنا إياها ففيها ما بإمكان كل الناس إدراكها وفيها ملا يدركه إلا الخاصة، وهم في أغلب الأحوال أهل الكشف، ولأهل الكشف أيضا إمكانية إدراك الأسماء التي لم يعلمنا إياها الله وذلك من خلال التجليات[3]،

1- ابن العربي: **كتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى،** تحقيق النص العربي، مع دراسة وترجمة إلى اللغة الأسبانية بابلو بينيتو**، Pablo Beneito.**

-Ibn Al-‘Arabi:El secreto de los nombres de Dios, Introduccion, edition, Traduccion y noyas de Pablo Beneito, Inprenta Regional de Murcia, España, 1996, p p 9-11.

2 - سورة الأعراف، الآية 180.

3 - ابن العربي: **كتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى،** ص ص 9-10.

ومن خلال معرفة هذه الأسماء الغيبية من خلال التجليات نزداد تعمقا وإثباتا لوجود ما اصطلحنا عليه بعلم الكلام الصوفي.

فاسم الجلالة " في العقيدة الأكبرية الصوفية، اسم لا تعلق له بالمعاني، تتفرد به الذات الإلهية في أحديتها فهو اسم لا اشتقاق له[1]، لأن أي نوع من الاشتقاق يحيل إلى تعدد في المعاني ومشاركة ما يشتق منه المعنى في الذات، فاسم الله هو اسم للذات فقط، قبل أي تعيين، ودون أي مظهر من مظاهر معاني أسماء الله وصفاته التي طلبت أن تعرف. وعلاقة هذه الأسماء باسم الله علاقة تضمن في وحدة، لا معاني مستقلة لأن المعنى المستقل يأخذ تمثلا وتجسدا في الأشياء والأفكار التي تحمل معناها. ولهذا يجمع اسم الله باقي الأسماء الإلهية في وحدة واحدة تعبر عن الذات الإلهية المنزهة فقط لا عن المعاني، ومن هنا قال ابن العربي بأن « اسم الله جامع لجميع الأسماء الإلهية»[2]

ليقرب فكرته عن علاقة أسماء الله باسم الجلالة" الله" مثّل الأسماء بالصفات ومثّل اسم الجلالة بالذات . وهنا نلاحظ مرة أخرى التداخل الكبير في آراء ابن العربي، ففي الوقت الذي ننتظر منه توضيحا لمسألة ورمزية اسم الجلالة والاعتقاد الصحيح الذي يتبناه ابن العربي ضمن منظومته العقدية الكلامية الصوفية، يطرح تمثيلا من قضية كلامية أخرى أكثر إثارة للجدل من التي هو بصدد توضيحها، وهي مسألة علاقة الذات بالصفات، وكأنه يريد حل هذه المسألة بتلك بطابع رمزي آخر ليحل الرمز محل الرمز ويبقى باب التأويل مفتوحا لمن له الاجتهاد الصوفي.

وفي تمثيله لعلاقة اسم "الله" بباقي أسمائه -عز وجل- بين الشيخ الأكبر أن اسم الله هو كالذات التي تحمل الصفات، فاسم الجلالة مثاله الذات ، والصفات مثالها كل الأسماء، كما إن اسم "الله" مصدر كل اسم منه يخرج وإليه يعود كل اسم في معراجه. وفي إفصاحه، كما صرح بذلك، عن بعض إشارات وأسرار اسم الجلالة "الله" قال ابن العربي:«إن الله للأسماء بمنزلة الذات لما تحمله من الصفات، فكل اسم فيه يندرج ومنه يخرج وإليه يعرج، وهو عند المحققين للتعلق لا للتخلق، وحقيقته أنه دليل الذات لا

---

1 - ابن العربي: **كتاب الأزل**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1948/1367، ص 14. سيأتي التفصيل في هذه المسألة في العنصر الخاص بالصفات السبعية للحضرة الإلهية ضمن هذا الفصل.

2 - ابن عربي: **تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية العلية**، ص 44.

غير.»[1] فالذات أو اسم الجلالة المعبر عنها إذن هو المصدر وهوية ووحدة كل الأسماء قبل أن تأخذ معاني وتخرج بها إلى الوجود متمثلة في مقدورات ومعلومات وموجودات تعكس صفات القدرة والعلم والإيجاد وأسماء القادر والعالم والواجد...إلى غير ذلك من الصفات والأسماء.

على هذا المستوى من إدراك الأسماء الإلهية في الموجودات يصل بنا ابن إلى تمييز آخر بين "الأسماء" و"أسماء الأسماء"، وهو تمييز تتحاشاه الدراسات التي تيسر لنا الاطلاع عليها في قضية الأسماء الإلهية عند ابن العربي، وذلك لغموضها وصعوبة إدراك كنهها، ومفاد هذا التمييز أن الأسماء الإلهية في علاقتها باسم الجلالة "الله" كأنها برزخية بينها وبين الأسماء التي ندركها في عالم الموجودات متمثلة، فما ندركه من صفة العدل الإلهي في الحاكم العادل وصفة القدرة في كل المقدورات إنما هما اسمان إلهيان: "العادل" و"القادر"، لهما في عالم الألوهية اسمان آخران هما: "العادل" و"القادر" لكن مع تنزيه تام لا تمثل فيه ولا شيئية، وعلى هذا المستوى من التجريد نعتبرهما يدلان على حقيقة معنى: "اسم الاسم".

ولعرض فكرته هذه عن "الأسماء" و"أسماء الأسماء" قال ابن العربي:« وأسماء الحق تعالى القديمة التي يذكر بها نفسه من كونه متكلما لا تتصف بالاشتقاق ولا بالتقدم ولا بالتأخر وهي غير مكيفة ولا محدودة. وأما الأسماء التي بأيدينا التي ندعوه بها فهي على الحقيقة **أسماء تلك الأسماء**، وفيها يمكن الاشتقاق من أسماء المعاني لا من المعاني، وقد يحتمل أن تكون أسماء المعاني مشتقة من هذه الأسماء التي هي أسماء الأسماء، وهذه الأسماء التي بأيدينا هي التي تطلب المعاني، بحكم الدلالة، لا الأسماء القديمة» وكأنه هنا يوجه نقدا لعلماء الكلام الذين تحدثوا عن المعاني كبديل عن الصفات إلهية واحتاروا في علاقتها بالذات الإلهية، أهي عينها أم منفصلة عنها؟ هل هي قديمة أم محدثة؟

أما عن علاقة العبد باسم " الله" أكد ابن العربي المعنى الذي أورده في نص سابق على أن "اسم الجلالة عند المحققين للتعلق لا للتخلق" وهو بصدد الكشف عن سر أسماء الله الحسنى، موضحا في نفس الوقت مفهومي "التعلق" و"التحقق" مضيفا إليهما مفهوم "التخلق" وعلى ماذا تنطبق هذه المفاهيم من الأسماء الإلهية، فقال:« للعبد بأسماء

---

1 - ابن العربي: **كتاب الجلالة وهو كلمة الله**، ص 2.

الحق تعالى تعلق وتحقق وتخلق: فالتعلق افتقارك إليها مطلقا من حيث ما هي دالة على الذات؛ والتحقق معرفة معانيها بالنسبة إليه سبحانه وبالنسبة إليك؛ والتخلق أن تنسب إليك على ما يليق بك، كما تنسب إليه سبحانه على ما يليق به.»[1]

المغزى من هذا الكلام أن هناك ثلاث مراحل ومواقف معرفية ووجودية وأخلاقية في علاقة العبد بأسماء الله على الإطلاق بما فيها اسم الجلالة "الله" وتتلخص هذه المراحل والمواقف في مرحلة أولى فيها الإقرار بالعجز عن الإدراك من حيث معرفة الذات الإلهية، وفي الوقت نفسه الإدراك بأنه لا خلق إلى لله الواحد الأحد، فهذا معنى التعلق، وهو معرفي ووجودي في الآن نفسه. وفي المرحلة الثانية يمكن فيها للعارف أن يعرف الله وينزهه، ويدرك ما فيه من صفات إلهية دون أن يشرك بالله أو أن يفهم من وجود الصفات فيه أنه إله أومتحد مع الله، فالتمييز بين الذاتين يبقى مؤكدا، وهذه المرحلة هي مرحلة التحقق، وهي مرحلة معرفية أكثر منها وجودية. وأما المرحلة الثالثة فمرحلة تتويج التحقق وهي عملية أخلاقية يتحلى فيها العارف بالصفات الإلهية ويحاكي الله في تلك الصفات والأسماء تحققا وتخلقا.

فجميع الصفات يمكن للعبد العارف أن يتحقق ويتخلق بها، علما وممارسة، باستثناء اسم الجلالة" الله" فهو للتعلق فقط، لا للتحقق ولا للتخلق، يقول ابن العربي:«فجميع أسمائه سبحانه يمكن تحققها والتخلق بها إلا الاسم الله عند من يجريه مجرى العلمية فيقول إنه للتعلق خاصة إذ كان مدلوله الذات، كما قلنا بجميع مراتب الألوهية.»[2] فمرتبة اسم الله الجامعة للأسماء الأسماء في مطلق تنزيهها، يفتقر إليها العبد معرفة، ووجودا، وإذا ذكرها يذكرها من حيث جمعها لكل الصفات والأسماء، دون أي نعت ولا صفة يعينها لأنها كذات إلهية لا متعينة. بينما إذا حدث وأن مرض إنسان وقال: "ياالله اشفني" أو "وفقني لما فيه صلاح أمري"، أو "اعني على قضاء حوائجي"، فإن مثل هذا الذكر في رأي ابن العربي ليس لاسم الجلالة الله الجامع للأسماء قبل ظهورها، وإنما هو ذكر لاسم آخر مستتر تشرف بأن قام اسم الجلالة مقامه، فالذي طلب الشفاء إنما طلب من اسم الشافي، لكن اسم الجلالة الله قام مقام ذلك الاسم الإلهي، ففي كل الأحوال هذا الاسم الأعظم منزه عن التقييد في معنى واحد كالموفق أو الشافي أو الغفار. يقول ابن العربي شارحا فكرة نيابة اسم الله عن أسماء

---

1 - ابن العربي: **كتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى**، ص 11.

2 - المصدر نفسه، ص 11.

أخرى مجازا فقط وشرفا للاسم الذي قام مقامه الاسم الأعظم:« ثم إنـه يظهـر فـي مواطن كثيرة ومراتب جمة إذ لا فائدة لتصور الذات في تلك المواطن لما تطلبه تلـك المراتب من المعاني والأحكام، فتكون الجلالة في ذلك الموطن تعطي بما تحتوي عليه من معاني الأسماء ما يعطيه ذلك الاسم من جهة ذلك المعنى، الذي يختص به، وفيـه شرف ذلك الاسم من حيث أن الجلالة قامت مقامه في ذلك الموطن ... كالمـذنب إذا قال يا ألله اغفر لي، فالجلالة ههنا نائبة مناب الغفار، فلا يجيبه منها إلا معنـى اسـم الغفار، وتبقى الجلالة مقدسة عن التقييد.»[1] فلا ظهـور لـه كظهـور الأسـماء فـي الموجودات، فهو غيب لا يتعين في عالم الشهادة ولا يتمثل، فوجوده في ما يعرف في علم الكلام وفي الفلسفة في مراتب الوجود مجرد عن المادة وعن التمثل و التوهم ليس فقط على مستوى الوجود العيني والذهني و اللفظي بل حتى علـى مـستوى الوجـود المرقون هو غيب مطلق، يقول ابن العربي:« ثم إنها غيب كلها ما فيهـا مـن عـالم الشهادة شيء...غيب مجرد عن اللفظ وأما في الخط والرقم فغيب مطلـق لا غيـر.»[2] أو"غيب الغيب" المدرك في رمزية اسم: "الله" ككلمة لهـا مراتـب الوجـود اللفظـي والمرقون والذهني. مع تركيز ابن العربي على الوجود اللفظي والمرقـون فقـط، لأن التعامل هنا مع كلمة لا يقابلها شيء ملموس.

عند ذكر مرتبة الوجود المرقون أو الخطي، أي من حيث كتابة اسم الجلالة "الله" رمزيته تؤول إلى فكرة الغيب نظرا للحروف المؤلفة منها كلمة:" الله" والتي من حيـث مرتبتي وجودها المرقون والذهني تأخذ طابعا رمزيا خاصا[3]. فعلى مـستوى **الوجـود المرقون** يظهر في كلمة الله أربعة حروف هي: "ألف" ثم "لام" أولى ثم "لام" ثانية ثـم "هاء". وفي **الوجود اللفظي** تظهر حروف هي: "ألف" أولى ثم "لام" ثم "ألف" ثانية ثـم "هاء". و هي الأحرف الأربعة التي قال عنها "الحلاج" بأنها جردته عن انشغالاته وعن أفكاره وارتقت به بل وهامت به في عالم الغيب عالم الألوهية فقـال شـعرا[4]: [مـن الخفيف]:

---

1 - ابن العربي: **كتاب الجلالة وهو كلمة الله،** ص 2-3.

2 - المصدر نفسه، ص 3.

3 - سبقت الإشارة إلى مثل هذه المراتب على مستوى الحروف، كما سبق الإشارة إلى بعض مما ترمز إليه الحروف المكونة لكلمة:"الله" ولكن في سياق آخر غير هذا الذي نحن بصدد ههنا.

4 -الحلاج: **ديوان الحلاج،** ص 46.

أحرف أربع بها هام قلبي وتلاشت بها همومي وفكري
ألف تألف الخلائق بالصنـ ـع ولام على الملامة تجري
ثم لام زيادة في المعاني ثم هاء أهيم بها وأدري

ورمزيتها هذه الأحرف الأربعة حسب ابن العربـي تكمـل وتتجـاوز رمزيـة "الحلاج" وهي على النحو التالي:

الوجود المرقون: "**الألف**" هي ألف الأولية رمز الألوهية، كرمز العدد واحـد، والتشابه بين الألف والواحد في أمور كثيرة منها رسمهما.و"**اللام" الأولى** هي لام بـدء الغيب وهي المدغمة، وهي أولى كما أن عالم الغيب قبل عالم الشهادة. وهو العالم الذي ترمز له **اللام الثانية** وهي المنطوق بها مشددة دليل الظهور والتعين غي عالم الحس[1]. عندما نربط هذا التاويل الأكبري لحرفي اللام الموجودين في كلمة الله، مع مار أينـاه من قبل من رمزية حرف الألف في فكرة الأزل، ومع ما رأيناه من رمزيـة حـرف النون، نفهم إلى حد ما يقصده ابن العربي من رمزية اللام الأولى والثانية في كلمة الله. فإذا كان الألف رمز للألوهية وأحيانا للذات الإلهية في اتصافها وحملها لمعاني الأسماء فغنها في رسمها تكتب من أعلى على أسفل دليل النزول الذي يوصف به الله من جهة ودليل التوجه إلى الخلق ثانية، والخلق هنا يجمع عالمي الغيب و الشهادة وهـو الـذي يرمز له حرف النون الدائري الشكل، ويسميها ابن العربي :" دائـرة الكـون" والـذي نصفه مغيب دليل عالم الغيب ونصفه ظاهر يدل على عالم الشهادة، وعلاقـة حـرف النون بالألف واللام هنا تكمن في أن حرف اللام يتضمن الألف في الرسم إذ هو عبارة عن خط من أعلى على أسفل، ويتضمن حرف النون لأن رسم حرف اللام ينعطف في الأسفل على شكل نصف دائرة[2]، وبهذا يكون اللام الأول المدغم رمز لعالم الغيب لأنه يتضمن نصف دائرة حرف النون رمز العالم، وحرف اللام الثاني رمز عالم الـشهادة به نون ظاهرة أكثر من النون التي في اللام الأولى المدغمة، ووجود الشدة عليها دليل ظهورها و دليل على عالم الشهادة ، كما دلّ الإدغام على عالم الغيب في اللام الأول. وترمز الهاء في كلمة "الله" لهاء الهوية، وقد مر معنا التفصيل في هذه الرمزية.

1 - ابن العربي: **كتاب الجلالة وهو كلمة الله**، ص 3.

2 - ابن العربي**: كتاب الأزل، ص** 10.

وأما رمزية الحروف التي تظهر على مستوى **الوجود اللفظي**، فيرمز الألف إلى صفة القدرة الإلهية، واللام إلى بدء الشهادة، والألف الثانية إلى الذات، والهاء رمز الهو أو الهوية[1]. وإذا تغيرت رمزية الحرف الواحد الموجود في الكلمة الواحد ولكن باختلاف مستوى وجودها المرقون أو اللفظي فذلك راجع لما يعطيه المعنى من دلالة تختلف في المرقون على ما هو لفظي مثل الحرف لام فيما هو مرقون يتكرر ويظهر في اللفظ حرفا واحدا، وكذلك الألف، والسبب الثاني في الاختلاف وهو الأرجح فيعود إلى فلسفة ابن العربي في أن الحرف الواحد ولو تكرر في الكلمة الواحدة فمعناه الحقيقي لا يتكرر لأن كل حرف يستقل بكيانه بجسده وبروحه.

هذا عن الحروف الظاهرة في الكلمة على المستويين اللفظي والمرقون ، أما الغائب من الحروف في المستويين فهو حرف "الواو" الذي يلي حرف الهاء، وغيابه في نظر ابن العربي راجع إلى رمزيته لعالم الشهادة، لأنها من حيث مخارج الحروف شفاهية، ولما كان الله هو الغيب المطلق لم تظهر الواو في الكتابة وفي اللفظ، فكانت «غيبا في الغيب وهذا هو غيب الغيب»[2] فاسم الله إذن بعيد عن كل ما هو حسي أو تمثلي، وأسماء الله الكامنة فيه تابعة لغيب الغيب وهي أسماء الأسماء لا ظهور لها بعد في العالم المحسوس أعيانا ولا ظلالا.

ولأن هناك من يخلط بين ظهور الأسماء في الموجودات التي خرجت من العدم بعد أن كانت أعيانا ثابته فعدها أعيانا زائدة عن الذات طلبت أن تعرف، أراد ابن العربي توضيح هذه المسألة والرد على علماء الكلام من المعتزلة على وجه الخصوص فقال:« اعلم أن الأسماء والصفات نسب وإضافات ترجع إلى عين واحدة ، إذ لا كثرة هناك بوجود أعيان زائدة على الذات المقدسة، كما زعم من لا علم له بالله تعالى من النظار، فلو كانت أعيانا زائدة، وما هو الإله إلا بها، لكان معلولا، فلا يخلو أن تكون هي عينه، فالشيء لا يكون معلولا لنفسه، أو لا يكون، فالإله لا يكون معلولا ولا علة ليست عينه، لأن ذلك يقتضي افتقاره، وافتقار الإله محال، فكون الأسماء والصفات

---

1 - ابن العربي: **كتاب الجلالة وهو كلمة الله**، ص 3.

2 - المصدر نفسه، ص 3.

أعيانا زائدة محال.»[1] فالأعيان هي الموجودات المستقلة عن الذات والتي أخذت عند وجودها معاني الأسماء والصفات من قدرة وجمال وعلم وإتقان وإحكام...الخ

إذن الأسماء قبل ظهورها في الأعيان الثابتة، كانت في وحدة اسم الله وبعد ظهورها في الأعيان الثابتة استقلت بمعانيها وبما يقابلها من مظاهرها في الوجود، دون أن تنفصل عن الذات لأن ذلك يعطي تعددا في الآلهة والله واحد لا شريك له. وتبقى الذات الإلهية باسم الجلالة " الله" بعيدة عن مظهر التعدد والتمظهر في الموجودات أيا كانت، ما عدا وجودها كحضرة جامعة في "الحقيقة المحمدية" لأن الحقيقة المحمدية موجودة في عالم الذات الإلهية قبل كل الموجودات، بل تتخلل في وجودها الذات الإلهية بين الشفعية والوترية أو بين الإطلاق والتعيين، فالحقيقة المحمدية موجودة قبل خروج معاني الأسماء الإلهية وظهورها في الموجودات من العقل الكلي إلى النفس الكلية وسائر الموجودات التي كانت في العدم. لهذا كله حازت وحدها «الحقيقة المحمدية: صورة الله»[2] .وكذلك والإنسان الكامل صورة الحضرة الإلهية جمعا، كما أن العالم بأسره صورة الحضرة الإلهية تفصيلا[3]، لتميزه بالعدد والكثرة المتضادة العاكسة لمعاني الأسماء الإلهية.

إذا كان عالم الكلام يتحدث عن الذات وصفات قائمة بها هي هو أو لا هي هو ولا هي غيره، فإن اسم الجلالة في نظر ابن العربي مقارنة بباقي الأسماء اللامتناهية التي سمى الله بها نفسه هو بمنزلة الذات و كل الأسماء بمنزلة الصفات، فاسم الجلالة هو وحده فقط الاسم الذي يعبر عن الذات الإلهية في حضرة أحديتها، حيث كان الله ولا شيء معه، أو حضرة أزلية الآزال، كما يسميها ابن العربي، وسنرى ذلك لاحقا.

---

1 - ابن عربي: **المسائل لإيضاح المسائل،** تحقيق قاسم محمد عباس، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1999، ص34.

2 - المصدر نفسه، ص 45.

3 - ابن عربي: **تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية العلية،** ص 49.

ثانيا- الأحدية ورمز الأزل:

لقد جرت العادة لدى علماء الكلام في مبحث التوحيد بعد إثبات الوجود و نفـي الشريك الشروع في الحديث عن الصفات الإلهية، إلا أنه في علـم الكـلام الأكبـري يقتضي التوحيد قبل الخوض في مسألة الصفات و تحديد علاقتها بالذات: الاعتقاد بـأن الذات الإلهية لها الأحدية ولها الواحدية، ومن ثم لزم وجـوب التمييـز، حـسب ابـن العربي، بين حضرتين: حضرة الأحدية والحـضرة الإلهيـة. الأولـى سـابقة عـن الثانية،فالذات الإلهية في أحديتها « لا وصف لها و لا اسم ولارسم، فهي في عمـاء»[1] حيث كان الله قبل أن يخلق الخلق، كما ورد في حديث الرسول ﷺ [2]عندما سـئل عـن ذلك.

بمعنى أنه في الحديث عن الصفات يجب الإشارة إلى أن الذات الإلهية لم تكـن موصوفة ولا مسماة، فهي في أزل لا أول له، بينما وصف الذات بأسماء وصفات ولو أنها قديمة و أزلية إلا أن لأزلها بداية يوجبها عقلا وجود ثنائية الصفة والموصـوف، من جهة، وتعلق الصفة وتحققها في الوجود، من جهة أخرى، هذا التعلق هو الذي عبر عنه ابن العربي بالاثنينية عندما قال: «...إذ لا تعقل النسبة إلا باعتبـار الإثنينيـة.»[3] وهو التعلق الذي يفترض بداية ما للأزل مع بقاء اتصاف الذات وصفاتها بالقدم الـذي يعني أن لا بداية لها، ومقارنة القدم الذي للذات الإلهية في أحديته بالذات الإلهيـة فـي واحديتها، أو الحضرة الإلهية، يدفع إلى التمييز بين أزل للحـضرة الإلهيـة و أزليـة الآزال لأحدية الذات.

فالأزل **ينعت** الله به في أحديته وفي حضرة ألوهيته، فهو قديم في الذات و فـي الصفات، غير أن قدم الذات أسبق لأنه كان بلا صفة ولا اسم، وتعلق الـذات الإلهيـة

---

1 - ابن العربي: **رسالة** في **أسرار الذات الإلهية**، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان،2001، ج1، ص.198.

2 - حديث يورده أحمد بن حنبل في مسنده، وهو مروي عن أبي رزين القائل:« قلت يا رسول الله أيـن كان ربنا عز وجل قبل أن يخلق خلقه قال كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء ثم خلق عرشه علـى الماء» - **مسند الإمام أحمد بن حنبل،** ج4، ص11. ويورده أيضا ابن حبان في: **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان،** تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1414/1993، ج14، ص.09.

3 - ابن العربي، المصدر السابق، ج1، ص.198.

بأسمائها وبصفاتها أزلي دون أزلية الأحدية، لأنه وهو في عماء، كما جاء في الحديث النبوي الشريف، طلبت أسماؤه أن تعرف، ولتعرف تحتاج أن تظهر في الموجـودات علما و قدرة وكلاما مسموعا، وهو ما يقتضي وجود أعيان ثابتة تسمع الأمر الإلهـي كن وتمتثل له، ولا يمكن أن يكون لهذه الأعيان قدما يضاهي قدم الذات و أزليتها. لهذا ميز ابن العربي بين حضرة الذات الأحدية وبين حضرة الألوهية التي بهـا الأسـماء متعلقة بالذات وتطلب الظهور في العالم، وكان لها ذلك بالأمر الإلهي:"كن".

فالذات أحدية في غناها عن العالمين، وواحدية لاتصافها ذات واحـدة بأسـماء وصفات ذات نسب ومعان متفرقة تعبر عن ذات واحدة، وهي نسب سـرمدية، إنهـا صفات وأسماء لا تدرك إلا بثنائيات وبتعدد في مظاهر الـصفات و تجـسيدها.وإنهـا الحضرة الإلهية التي تقتضي بأسمائها حقائق الأعيان، مـن خـلال القـدرة والإرادة والكلام، كتثليث على مستوى الذات في مقابل تثليث على مستوى الأشياء فـي حـال عدمها، أو الأعيان الثابتة، وهو الوجود في حال عدم ثـم الاسـتماع للأمـر الإلهـي فالامتثال. وبهذا يمكن الحديث عن تدرج على مستوى الذات الإلهية من أحدية متفـردة إلى واحدية بها نسب من الاثنينية إلى تثليث عده ابن العربي ساريا في كل شيء. وهو فهم وتأويل لقوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كُنْ فيكون﴾[1]

1 2 1 3 2 3

ما يلاحظ في حديث ابن العربي وتمييزه بين أحدية الذات، حيـث لا صـفة ولا اسم لها وبين الحضرة الإلهية حيث الصفات و الأسماء، ولكلاهما الأزل، أزلية الآزال والأزل السرمدي، أنه لم يعد الأزل صفة ولم يستخدم عبارة صـفة الأزل أو يتـصف بالأزل، وقد تعمد ذلك لأنه في كتاب خصصه لمسألة الأزل، قال بوضـوح أن الأزل ليس صفة، وهو بذلك ينسجم مع تمييزه المذكور آنفا، ومع قوله بأن الذات في أحديتها لاتعرف بصفة ولا باسم.

ومثل هذا التمييز وصعوبة استقراره في الأذهان دفع بابن العربي إلى القول أن أكثر النظار من علماء كلام و الفلاسفة زلت أقدامهم في مبحث "الأزل"، ولم يسلم مـن الزلل فيه إلا قلة من المحققين ممن رحم الله، بل ومن الزلـل اشـتقت، حـسب ابـن

1- سورة يس، الآية 82.

العربي، كلمة الأزل[1] حتى أنه قال:« ما أعجب هذه اللفظة كيف صار معناها مطابقـا لما اشتقت منه، فإن الأزل من أوصاف البهائم الذي يكون منهرقا مـن خلـف سـائلا بحيث لا يقبل الركوب، كالزرافة و ما قاربها، لأنه مشتق من زل إذا زلـق، ومعنـاه لايثبت، فكذاك الأزل مشتق من هذا فإنه لا يثبت، وتزل فيه أقدام الناظرين إلا من رحم ربك، فلكثرة ما تزل الأقدام فيه يسمى أزلا»[2]

وبناء على كل هذا ذهب ابن العربي إلى أنـه لا يـصح تـسمية الله بـالأزل والأزلي، فالذات في أحديتها لا اسم ولا صفة لها، فالأزل عند المحققين« حكمه حكـم القدم وهو نفي الأولية، فهو نعت سلبي، ليس بصفة أصلا.»[3] بمعنى أنه يندرج ضـمن التنزيه بالسلب، فقولك أزلي ، أي لابداية له. ولتوضيع زلات بعض النظار في مبحث الأزل يطرق ابن العربي كعادته موضوعات كلامية أخرى عديدة ذات صلة متفاوتـة القرب و البعد من مسألة الأزل، مثل مسألة القـدم و الحـدوث ورؤيـة الله ومـسألة الكلام...الخ وهي المسائل التي سنبين موقف ابن العربي منها في حينها.

وفي سر الأزل أسرار ومواقف رمزية في غالبها، يتجول فيها ابن العربي بـين كلمات يبدو أن حروفها ذات اشتقاق متقارب، ففي سر الأزل، تحدث ابن العربي عـن الزلل، وعن الزلق وعن المنزل و المنازل و عن النزول والتنزل وعن الاعتزال وعن الغزل، وما صرح إلا ببعض معاني هذه الموضوعات ذات المسالك المتشعبة. منها أنه لما رفض اعتبار الأزل صفة لله عده نعتا بدلا من صفة، وفـي خاتمـة كتـاب الأزل وضح ابن العربي تمييزه الدقيق بين النعت والصفة و الاسم.

---

1 - عرفت كلمة الأزل من الناحية اللغوية في المعاجم بمعان كثيرة منها: الضيق و الشدة والحبس، ومـن المعاني القريبة ما يذكره ابن العربي: الأنثى الأزل و الزلاّء والمزلاج أي الرسحاء و الجباء، وهـي الـتي لا عجيزة لها وقليلة اللحم، وتطلق هذه اللفظة على الذئب لخفته. ينظر ابن منظور: **لسان العـرب**، مـواد: الأزل و رسح والمسيخ والجب. وأما اصطلاحا فتعني كلمة الأزل "استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غـير متناهية في جانب الماضي مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة وهو الشيء الذي لا ﻧﻬاية له" والأزلي ما لا يكون مسبوقا بالعدم – الجرجاني: **كتاب التعريفات**، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العـربي، بيروت، 1985/1405، ص ص 21، 32.

2 - ابن العربي: **كتاب الأزل**، ص 04.

3 - المصدر نفسه، ص.06.

لكن، وبالرغم من دقة التمييـز إلا أن ذلـك لا يلغـي كـل أشـكال التـداخل المحتملة،فلقد بين ابن العربي بأن الأسماء توضع في الأصـل للتمييـز بـين أعيـان المسميات لا لمعانيها، وهي للأجناس وللأفراد، والتي قد تعقل أو يوجد لها الصلة بينها وبين المسميات فيما بعد. بينما الأوصاف توضع كمعان تكون في الموصوف، كـصفة العلم التي هي اسم لمن قامت به صفة العلم، والعالم هو وصف لمن حاز العلم و لـيس اسما، وعند قولنا هي اسم ثم ليس اسما، أمر يعكس التداخل وصعوبة التمييز المطلـق بين مصطلحي: الاسم و الصفة، لهذا قال ابن العربي في محاولة التفرقة بينهما:«...كل اسم يعطي الاشتقاق ويدل على معنى يقوم بالمسمى فهو وصف في الحقيقة، والمسمى واصفا، والمراد الصفة والعين من حيث تلك الصفة لا من حيث ذاتها، فهذا هو الفـرق بين الاسم والصفة»[1] وأما النعوت فلا تدل على معاني قائمة بذوات المنعوتين، فليـست صفات، كما لا تدل ولا تعرف ولا تعين أشياء وتميزها عن غيرها، فليست بذلك أسماء أيضا، فلاهي صفات ولا أسماء، «فالنعوت ألفـاظ تـدل علـى الـذات مـن حيـث الإضافة،وهكذا نسميها أسماء الإضافة.»[2] ومن هنا فإن نفي الأولية عن الله هي التـي أعطته إضافة معنى الأزل. وهنا تنزيه بالسلب من حيث نفي الأولية عنه، لأن خـلاف ذلك يؤول إلى القول بالقدم. بينما الصفات و الأسماء فمعينة ومتعددة، متعلقة بالـذات الإلهية في واحديتها، أو بالحضرة الإلهية.

ولا يمكن لعالم الكلام بنظره فقط إدراك مثل هذا التمييز بين نعت الأزل وبـين الصفات و الأسماء التي سمى بها الله نفسه أزلا، لأن إدراك سر الأزل وعلمه هو من أسرار العلم بالرموز الذي يختص به « رجال كبير قدرهم، من أسرارهم: سـر الأزل والأبد ...والخيال و الرؤيا والبـرازخ، ومـن علـومهم خـواص العلـم بـالحروف والأسماء...»[3] ويختم ابن العربي حديثه عن الأزل في الفتوحات المكية بوصفه علمـا عزيزا وهو توكيد لما قاله عن سر الأزل بأنه موطن زلل المكتفين باستعمال العقل في إدراكه، فيقول :« وهذا المدرك عزيز المنال، يتعذر تصوره على من لا أنـسة لـه بالعلوم الإلهية التي يعطيها **التجلي** و **النظر الصحيح**... فقـد أبنـت لـك عـن سـر

1 - ابن العربي: **كتاب الأزل**، ص.14.

2 - المصدر نفسه، ص. 15.

3 - **ف.م.** عثمان يحي، ج3، ص ص. 197-198.

الأزل،وأنه نعت سلبي.»[1] ينفي الأولية عن الله ثم توكيد الأسماء التـي سـمى بهـا نفسه،وتحقق الصفات القديمة المعبرة عن واحديته، والدالة على وجود الأعيان الثابتـة، فما هي هذه الصفات و الأسماء؟

ثالثا- الصفات "السبعية" للحضرة الإلهية

انطلاقا من تمييزه بين الاسم والصفة والنعت، خلص ابن العربي إلى أن أسـماء البارئ عز وجل هي التي تدل على مجرد الذات: كالله و الهو، لهذا جعـل المحققـون اسم الجلالة الله هو الاسم الأعظم، فهو «غير مشتق من شيء...[و]لا يتقيد بمعنى مـا في الذات ولا بحكم ما من أحكام الذات،وإنما دلالته على عين الذات.»[2] بينمـا أسـماء كالقادر و الحي والكريم فهي أسماء لها معاني وأحكام تتعلق بالذات لهذا اختصت باسم الصفات، وهي أسماء الله الحسنى « التي أطلقها على نفسه في عالم العبارات والألفاظ بوجودنا»[3] وأما أسماء الأول والآخر والظـاهر والبـاطن فهـي نعـوت لا أسـماء ولاصفات. والنعت عند ابن العربي أكمل من الصفة و أرفع من الاسم، لأن النعت يبين عن الماهية، بينما الصفة لا تعطي ماهية بقدر ما تعطي معنى قائم بالذات، وقد رأينـا أن الأسماء لا تتقيد بمعان.

---

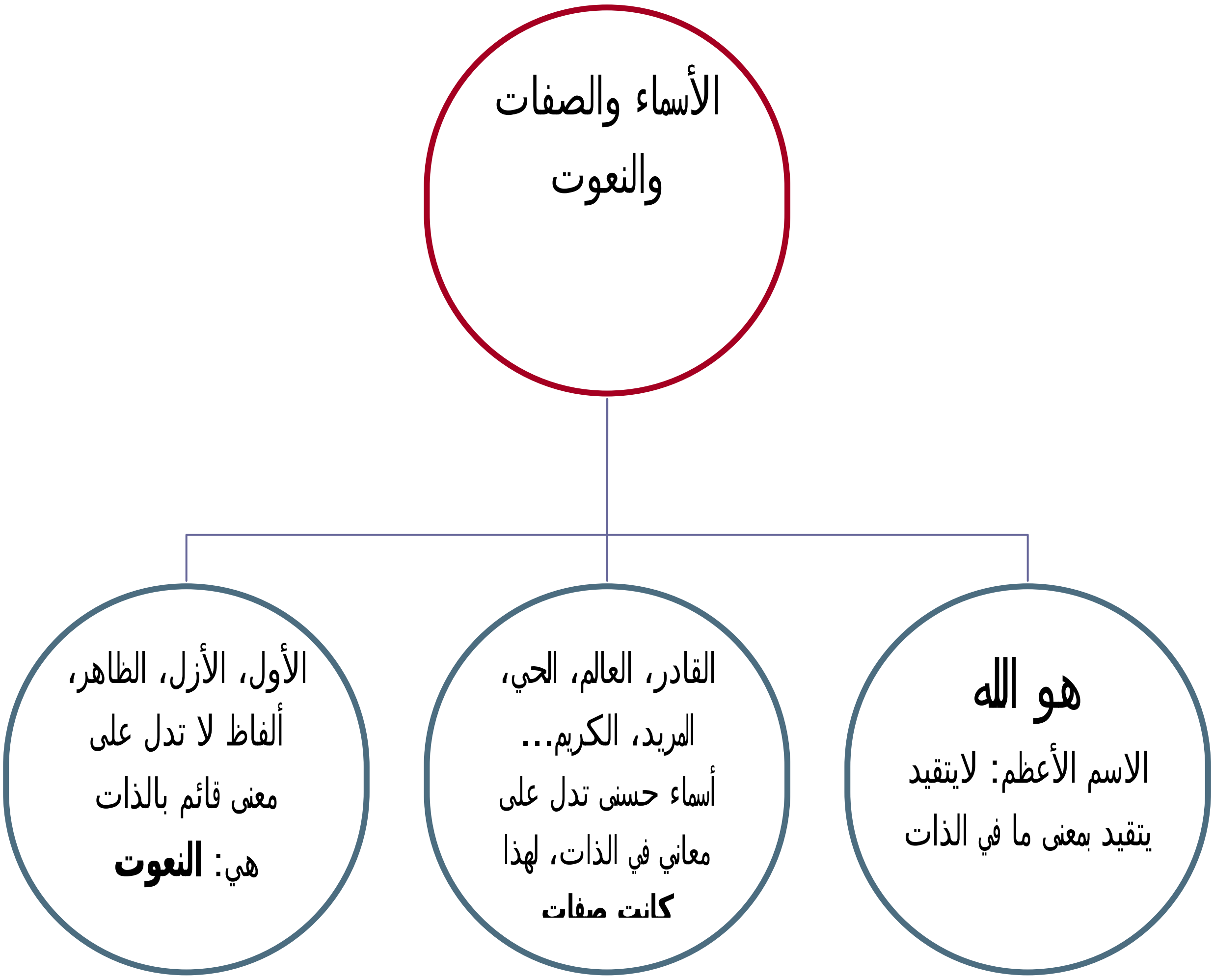
1 - المصدر السابق، ص.200.

2 - ابن العربي: **كتاب الأزل**، ص.14.

3 - المصدر نفسه، ص.14.

شكل رقم 6

ثلاثية ووحدة الأسماء والصفات و النعوت[1]



1 - رسم مقتبس من المصدر السابق، ص ص14، 16.

غير أن كل هذا لا يمنع في نهاية المطاف من وجود ما تجتمع فيه هذه المصطلحات الثلاثة و هو: الاسم، بمعنى قد يكون اسما و قد يكون نعتا وقد يكون صفة، فلفظ الاسم لفظ مشترك شامل، ويوضح ابن العربي هذه الشمولية بقوله:« وقد شمل لفظ الأسماء: الأسماء و النعوت والصفات، فالأسماء أولا لأنها للعين من غير أن تعطي للماهية شيئا ولا من معانيها القائمة، و النعت يتلوه لأنه يدل على الماهية بوجه،والوصف آخر لأنه يدل على معنى في الذات ...ويدل على حكم.»[1] ولما كان النعت يخص أزل الآزال أو الذات الإلهية في أحديتها، والاسم و الصفة مجتمعان يتعلقان بالذات الإلهية في أحديتها و في حضرتها، راح استخدام عبارة الأسماء والصفات بشكل مقترن ومتساوق في جل الأحيان، سواء عند ابن العربي أو عند غيره،باستثناء من يرفض إطلاق لفظ الصفة على الله كما هو الحال مع ابن حزم الظاهري، بحجة أن النص لم يرد فيه لفظ صفة أو صفات الله.

إذا كانت الذات الإلهية في أحديتها لا اسم لها ولا نعت، وإذا كانت في جوهر توحيدها، تسمى باسم الجلالة، الاسم الأعظم الجامع لكل الأسماء، فإنها أي الذات الإلهية في حضرة الألوهية تسمى في اصطلاح ابن العربي أيضا :"حضرة الأسماء والصفات" وهي التي تثبت للحضرة الأولى أزلية الآزال. والعلم بالأسماء و الصفات عند الصوفية ليس من باب النظر أو من باب الخوض في المسائل الكلامية، بقدر ما هو علم من أعز ما يطلبه و يتلقاه العارف كشفا، حتى أن أحد أعلام الصوفية قال، فيما أورده صاحب الطبقات الصوفية:«أرفع العلوم في التصوف علم الأسماء والصفات»[2] ويعتقد ابن العربي أن للذات الإلهية في هذه الحضرة **سبعة**[3] أسماء هي أئمة لما لا يعلم عدده من الأسماء و من الصفات، وهي : **العلم ، القدرة و الإرادة والكلام و الحياة والسمع و البصر**[4]. ولهذه الأسماء البعد الرمزي المتعلق بنظرية ابن العربي في الخلق وارتباطه بالعدد سبعة.

---

1 - ابن العربي: **كتاب الأزل**، ص.16.

2 - السلمي (أبو عبد الرحمن): **طبقات الصوفية**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص.382.

3 - العدد سبعة و الحضرة الإلهية تم التطرق إليه في الفصل الخاص بمراتب الحروف بين الأفلاك و أصول المادة من هذا البحث.

4 - ابن العربي: **رسالة** في **أسرار الذات الإلهية**، ضمن رسائل ابن عربي، ص 199.

وقبل أن يبين ابن العربي هذه العلاقة بين العدد سبعة وبعض المخلوقات، بين أنه بعد الذات المنزهة عن الاسم والنعت جاء الحديث عن الذات في علاقتها بأسمائها والداعية إلى خلق الكثرة من المخلوقات وهو حدوث تقتضيه الربوبية، بمعنى أن الانتقال و التدرج بالنسبة لنا في إدراكنا كان من الذات المقدسة إلى حضرة الألوهية والأسماء ثم حضرة الربوبية. لأن الأسماء السبعة أو أئمة الأسماء يندرج تحت كل اسم أو إمام منها ما لا نهاية له من الأسماء الإلهية تتوسط بين الذات الإلهية و مربوباتها من حيث أنها أفعالها، وهنا يظهر مقام الربوبية بعد مرتبتي الذات ثم الحضرة الإلهية ذات الأسماء و الصفات السبعة، يقول ابن العربي في هذا الصدد:« ولما كانت هذه الصفات السبع أمورا اعتبارية مقتضية لربوبية الرب المطلق لجميع الأشياء بواسطتها. وكانت أزليات هذه الأسماء متقدمة على أزلية الربوبية مطلقا. فحضرة الربوبية متأخرة عن الحضرة الإلهية تأخرها عن حضرة الذات...فتحت كل اسم منها أسماء غير متناهية يتوسط بين الذات ومربوباتها في الربوبية بالأفعال. فحضرات الأسماء تنحصر في هذه السبعة، كلها سابقة على حضرة الربوبية»[1]

وعلى مقتضى الأئمة السبعة كانت السموات سبعة وكانت أيام الأسبوع سبعة[2] وكانت الأفلاك المؤثرة في الحياة سبعة أيضا[3] وكل هذا يندرج ضمن فعل الربوبية وحضرتها وهنا أيضا يتحدث ابن العربي عن الدهر و عن الأيام بتقدير وفعل الربوبية وهي التي تعادل السنةُ فيها ألفَ سنة مما نعد، و يعادل اليوم فيها ألفَ يوم مما هو في زماننا ومقياس حركتنا، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وإن يوما عِنْد ربك كَألْفِ سنَةٍ مِما تَعدون﴾[4] وإذا كان الزمان الذي نعد به حركتنا يختلف عن أيام الربوبية فإن هناك تقدير ثالث للزمن هو الأول بالحقيقة والأطول ، بل يتعلق بأزل الآزال و يختص بالألوهية، فاليوم إذا ثلاثة أيام: يوم الألوهية و هو الأطول ولا يتم إلى بالأئمة السبعة. ويوم الربوبية ويتم بأي اسم كان، وهو المقدر بألف سنة مما نعد. ويومنا في الحياة الدنيا. ويمتد يوم الألوهية مما لا أول له إلى أيام الربوبية ، في حين يمتد زمن الربوبية

---

1 - المصدر السابق، ص 200.

2 - المصدر نفسه، ص .202.

3 - ابن العربي: **كتاب الأزل**، ص ص.12-13.

4 - سورة الحج، الآية 47.

إلى انتهاء التغيرات الزمانية، بينما يومنا معلوم بساعاته و دقائقه و ثوانيه وثوالثه، ثم يتعدد في الأسبوع ثم الشهر فالسنة.

وبهذا يكون لكل شيء ولكل تقدير زمني للحركة حادث بفعل التأثير الأول للأسماء الحسنى، المتكاثر و المضاعف إلى ما لانهاية له، بحكم أنه لكل اسم تأثيرات وامتدادات وتشعبات لما لا نهاية له من الأسماء، يقول ابن العربي عن تأثير الأئمة من الأسماء:«والسماوات سبع على مقتضى الأئمة السبعة كان مقدار الدنيا سبعة. من تلك الأيام أسبوعا واحدا، لكل رئيس دور تام في الأدوار الزمانية...»[1] وفي فكرة الأدوار الزمانية يلتقي الفكر الأكبري ورمزيته مع رمزية شيعية موغلة في الإشارة، ومفادها أن الزمان في تعلق الإنسان الخليفة به عبارة عن أدوار معلومة لها بداياتها المميزة بظهور الأنبياء ونهاياتها المميزة بظهور إمام من ألأئمة المستورين والموعود و المبشر بظهورهم، فلقد ذهب "السجستاني"[2] (ق 4هـ/10م) مثلا إلى أن الأدوار سبعة، كالأسماء السبعة، وهناك نوعان من الدور: الدور الكبير الممتد من آدم إلى آخر أئمة الشيعة، بينما الدور الصغير فمن نبي إلى آخر، حتى آخر دور ينتهي بآخر الأئمة[3]، ويذهب "الكرماني" (ت411هـ/1020م) إلى توكيد فكرة الأدوار معتبرا الدور المحمدي هو أفضل الأدوار على الإطلاق حتى قال عنه:«...وكان مقدرا أن يكون دور محمد ﷺ وآله أعظم الأدوار مدة، بكون شريعته من التمامية في نهايتها، وفي غاية لا تحتاج معها إلى تغيير...إلى القيامة، ومقدر أن يكون فيهم أئمة كثيرون عليهم السلام مضعفة، لما ثبت من أعداد كل دور»[4] .

لكن، وإن كان ابن العربي لا يأخذ بفكرة الأدوار بشكلها الإمامي الشيعي، غير أنه يأخذ بها من حيث أن الوجود عبارة عن حركات دائرية لا متناهية، هي أدوار صغرى، وأما أدواره الزمانية المرؤوسة بالأسماء السبعة، فما دام كل دور له إمام

1 - ابن العربي: **رسالة** في **أسرار الذات الإلهية**، ضمن رسائل ابن عربي، ص. 202-203.

2 - أبو يعقوب إسحاق السجستاني، من فلاسفة الاسماعيلية وأبرز دعا ا، من مؤلفاته: " كشف المحجوب"وغيره.

3 - السجستاني(أبو يعقوب): **كتاب إثبات النبؤات**، تحقيق عارف تامر، دار المشرق، بيروت، لبنان،ط2، 1982،ص.181.

4 - الكرماني (أحمد حميد الدين): **مجموعة رسائل الكرماني**، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 1983/1403، ص ص.119، 121.

ورئيس من الأسماء نستنتج أن الأدوار الكاملة سبعة، منها: دور النبوة حيث بدأ من ظهور آدم - عليه السلام- إلى «انشقاق القمر وختم النبوة»[1]. ولا يقف ابن العربي هنا في رمزية العدد سبعة المتمثل في الأسماء الإلهية، ولا غرابة في ذلك فالتأثير الفيثاغوري الذي تشبع به إخوان الصفا والشيعة الإسماعيلية[2]، واضح في فلسفة ابن العربي الرمزية المتوغل فكره في رمزية السبعة أيضا، وإقامة عمليات حسابية تبين قيمة هذا العدد "الشريف" "الكامل"، حيث يعتقد أن أيام الربوبية سبع الألوهية وأن أيام الدنيا سبع أيام الآخرة، وهي أيام عددها هو حاصل ضرب السبعة أيام الدنيوية في عدد الأسماء السبعة تكون النتيجة تسعة وأربعين ألف سنة، وتكمل النهاية بالخمسين ألف وهو يوم القيامة الكبرى، وكل أسبوع من هذه السنة يعادل سبعة ألاف سنة. ويختم ابن العربي حديثه عن رمزية العدد سبعة بأن من أراد فهم حقيقته فبالترقي في المعراج الصوفي إلى حضرة الألوهية يدرك العارف حقيقة الأسماء الإلهية السبعة، وأما من ارتقى إلى حضرة الأحدية يتجاوز، حسب ابن العربي، كل عدد وزمن ويكون وقته واحدا[3].

كل هذه الرمزية العددية وربطها بالصفات و الأسماء الإلهية إن دلت على شيء فإنما تدل على خوض أكبري كشفي في مسائل تعد من جوهر علم الكلام أو علم التوحيد، وهو ما يدفعنا إلى القول أن هناك علم كلام صوفي، يعبر عن اعتقاد عرفاني يزعم أهله أنهم تلقوه كشفا، وفيه علاقة واضحة برمزية فلسفية تمتد جذورها إلى الفيثاغورية وتسقط على مسائل عقدية، وهو حال علم الكلام في تطوره و اتصاله بالفلسفة.

---

1 - ابن العربي: **رسالة** في **أسرار الذات الإلهية**، ضمن رسائل ابن عربي، ص. 203.

2 - يقول الكرماني عن العدد سبعة بأنه كامل شريف، جامع للبسيط و المركب، ويقرنه أولا بأسماء إلهية سبعة ثم بملائكة سبعة ثم كواكب سبعة ثم أيم سبعة ثم منافذ سبعة في الإنسان العالم الصغير وفي وجهه تحديدا وهي: الأذنان و العينان والمنفذان للنفس والعينان، وأعضاء داخلية سبعة: القلب و الكبد...ثم قوى سبعة: غاذية ، هاضمة، دافعة...ثم الطواف بالحج سبعة أشواط، وأدوار سبعة، وأئمة سبعة في الدور الأخير، أي الدور المحمدي...- الكرماني: **مجموعة رسائل الكرماني**، ص ص 32، 121.

3 - ابن العربي: **رسالة** في **أسرار الذات الإلهية**، ضمن رسائل ابن عربي، ص. 203،204.

لكن وبالرغم من كل هذا التركيز على عدد الأئمة السبعة، إلا أنـه فـي سـرده وترتيبه للأسماء السبعة اختلاف طفيف من مصدر لآخر، وفي بعض الأحيان لا يقـف عند العدد السبعة بحكم الموضوع الذي يطرح بصدده قضية الأسـماء، ففـي حديثـه، مثلا،عن سر الأزل في الفتوحات المكية، يؤكد ما طُرح من قبل على أن الذات الإلهية في أحديتها لها أزلية الآزال، بينما "الأزل" هو لله تعالى من حيث ألوهيته ذات الأسماء والصفات، إنه: « المسمى بكل اسم سمى به نفسه أزلا، مـن كونـه "متكلمـا". فهـو العالم،الحي، المريد، القادر، السميع، البصير، المتكلم، الخالق، البارئ...»[1] فواضح هنا الاختلاف في الترتيب، وفي إضافة ما أشار إليه من قبل أن الأسماء والصفات الـسبع يتفرع منها ما لا يتناهى من الأسماء التي سمى الله به نفسه.

ويوجد في فكر ابن العربي الصوفي ما يبرر هذا الاختلاف فـي العـدد وفـي الترتيب، ويعطي ملمح الكمال و المطلق في الأسماء و الصفات لتعلقها بما هو كامـل ومطلق، ويرمز لذلك بدائرة مركزها اسم الجلالة "الله" وتنطلق منه الأسماء في خطوط لا نهاية لها ، ومن تلك الخطوط يوجد الأسماء السبعة وسائر الأسماء و الصفات، ولما كان كل خط المعبر عن اسم ينطلق من مركز الدائرة يعتقد أنه ثاني اسم بعد الله، يقول ابن العربي:«...فإن الله، أعني، هذا الإسم كالنقطة من الدائرة وكـالمحيط منهـا، وإن الأسماء تليه على وجوهها كالخطوط من النقطة إلى المحيط، وكل اسم يقول أنا ثـاني مرتبة من الاسم: الله»[2] وإن كان ثاني اسم بعد الله في رأي ابن العربي هو اسم الرب، الجامع لاسم الذات و الصفة و الفعل.

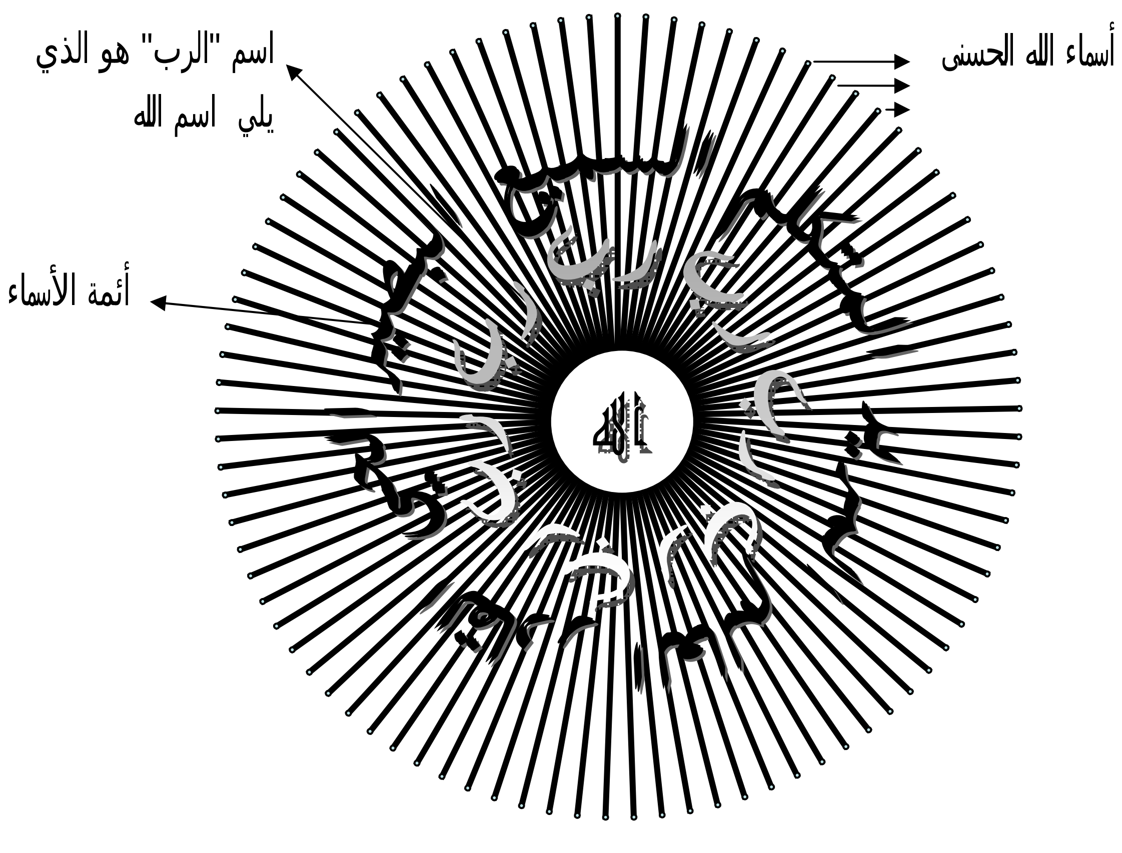
---

1 - **ف.م.** عثمان، ج3، ص. 198.

2 - ابن العربي: **رسالة القسم الإلهي**، جمعية دائرة العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1948/1364، ص .06.

شكل رقم 7

الله: الاسم الجامع لحقائق الأسماء[1]



1 - صورة مستوحاة من نص لابن العربي من : رسالة القسم الإلهي، ص 6.

وفي كتابه إنشاء الدوائر، يؤكد ابن العربي أيضا فكرة الذات الإلهيـة وحـضرة الألوهية، حيث يثبت بأن الذات منزهة عن أي تعلق بعالم الأكوان، الذي ظهـر بآثـار أسماء الذات الإلهية، لا بالذات المقدسة ولا بذوات الأسماء، ولما كانت الذات الإلهيـة مقدسة منزهة وكانت الأسماء كثيرة، كان لا بد من إمام جامع و من أئمة رواد يتقدمون الجمع، « فالإمام المقدم الجامع اسمه الله، فهو الجامع لمعاني الأسماء كلها، وهو دليـل الذات، فنزهناه كما نزهنا الذات.»[1] وأما الأئمة السبعة من الأسماء الإلهية فيقول عنها ابن العربي:« إن أئمة الأسماء كلها عقلا وشرعا سبعة ليس غيرها، ومـا بقـي مـن الأسماء فتبع لهؤلاء، وهي: **الحي، العليم، المريد، القائل، القادر، الجـواد، المقـسط،** فالحي إمام الأئمة ومقدمهم، والمقسط آخر الأئمة.»[2] والملاحظ هنا أنه استبدل صـفتي السميع البصير بالجواد و المقسط، وصفة المتكلم بالقائل، إشارة واضحة إلى أن الكلام الإلهي تجسد أولا في قوله للشيء كن فكان.

وهو استبدال غير ثابت ومستقر في الكتاب نفسه سواء في نصه أو فيمـا رسـم للأسماء من جداول و دوائر. حيث جاء في مستهل حديثه عن جدول الحضرة الإلهيـة من جهة الأسماء الحسنى قوله:«اعلم وفقك الله أن العالمين بالله تعالى ما علموا منه إلا وجوده وكونه **قادرا، عالما متكلما، مريدا، حيا، قيوما، سميعا بصيرا»**[3] بينمـا علـى الجدول نفسه جاء ترتيبه ووضعه للأسماء على هذا النحو[4]: **الحياة، الكـلام، القـدرة، الإرادة، العلم، السمع و البصر.** وهو المعهود من الأسماء و الصفات عند سائر علماء الكلام، مع بعض الاختلافات بحسب الافتراق في المناهج و المذاهب.

مع الإشارة أيضا إلى أن ابن العربي في هذا الجدول يسمي هذه الأسماء بأسماء الصفات في حين المعهود في علم الكلام اعتبارها **صفات الذات**، بينما أسـماء الـذات عنده هي: الله، الرب، الملك، المؤمن، المهيمن...، وأما **صفات الأفعال**، فهي عنده كعند غيره من علماء الكلام تتمثل في الخالق، البارئ، المصور، الرزاق، الوهاب...الخ من

1 - ابن العربي: **كتاب إنشاء الدوائر** ويليه كتاب عقلة المستوفز،مطبعة بريل، مدينة ليدن، 1336/ 1918، ص.33.

2 - المصدر نفسه، ص .33.

3 - ابن العربي: **كتاب إنشاء الدوائر**، ص .39.

4 - المصدر نفسه، ص 38. الجدول كما جاء في كتاب ابن العربي مرسوم في الشكل الذي ب: ص 271.

الأسماء الحسنى، التي تشمل كل أنواع الأسماء : أسماء الـذات و أسـماء الـصفات وأسماء الأفعال. ولو أن البعض دلالته على الذات أكثر، والبعض الآخر دلالته علـى الفعل أكثر بالرغم من دلالته على الذات، لهذا يقول ابن العربي مؤكدا ما ذُكـر مـن قبل:« ...وهذه الأسماء الحسنى التي سمى بها نفسه فتوصيلا إليها في كتابـه العزيـز على لسان نبيه الصادق، فمنها ما يدل على ذاته تعالى و قد يدل مع ذلك على صفاته، أو أفعاله أو عليهما معا.»[1] وقدرات الإنسان محدودة، بل عـاجزة علـى إدراك كـل الصفات و الأسماء، لأنها مسماة من المسمى نفسه، ولا يدرك منها الإنسان إلا ما هـو ميسر له، سواء بما جاء به الوحي وأخبر، أو بما هو تحت طائلة العقل القـادر علـى إدراك ما له علاقة بمظاهر الأسماء وتجلياتها في عالم الخلق و الأمـر. وهـذا هـو المقصود من قول ابن العربي أن "العالمين ما علموا منه إلا وجـوده وكونـه قـادرا وعالما"، بمعنى أن النظر يدرك القدرة و العلـم والوجـود مـن خـلال الموجـودات والمعلومات و المقدورات. وهنا علم بالله ومعرفته من خلال مظاهر أسـمائه، أسـماء ذاته وصفاته وأفعاله.

وأما سبب اختلاف تعداد الأسماء وتمييزها عن بعضها البعض في مؤلفات ابـن العربي، وأحيانا في الكتاب الواحد راجع إلى المناسبة التي يورد فيها الأسماء، فمـرة من أجل الحديث عن خلق العالم، ومرة لأجـل الحـديث عـن الـصفات و الأسـماء لذاتها،ومرة وهو الحال في الجدول المبين لاحقا من أجل تقويم أخلاق المرء،والصوفي على وجه الخصوص لملاحظة بأي الأسماء متخلق ومتحقق، لأن الخلق العظيم وصف إلهي لا يمكن إلا أن يكون خلقا إلهيا يعبر عنه اسم أو أسماء إلهية، كالرحيم و المقسط والرءوف و الودود...إلى غير ذلك مـن الأسـماء التـي يجـب علـى العـارف أن يجسدها،وبهذا يكون علم الكلام عند ابن العربي ليس مجرد معرفة الأسماء و الصفات بغرض التوحيد، وإنما يجب تجسيد التوحيد و تجسيد الأسماء والتحقـق منهـا ومـن الصفات الإلهية، وهو الغرض من إيجاد الوجود في فكر ابن العربي العقدي الصوفي.

والذي يثبت أن ابن العربي يتعمد طرح تعداد و ترتيب الأسماء بشكل مختلـف من موضع لآخر، بحسب مناسبة الطرح قوله:« واعلم أن هذه الأسماء التي جعلناهـا في هذا الجدول ما قصدنا بها حصر الأسماء، ولا أنه ليس ثم غيرها، وإنمـا سـقناها

1 - ابن العربي: **كتاب إنشاء الدوائر**، ص .39.

على هذا على هذا الترتيب تنبيها على ما سنذكره...وفائدة هذا الجدول الذي وضعناه لها أن يتخلق العبد بهذه الأسماء، حتى يرجع منها حقائق يدعي بها و ينسب إليها من أولها إلى آخرها...»[1] لهذا إذن ورد ترتيب أسماء أئمة الأسماء وأحيانا بعض أسمائها بشكل مغاير في نصوص ابن العربي، ولكن العدد الأكثر ورودا و الأسماء السبعة التي يعتبرها ابن العربي أسماء الصفات، وأسماء الذات الإلهية هي المعهودة لدى الأشاعرة[2] وهي : العلم و الحياة و القدرة والكلام و الإرادة و السمع و البصر.

ومعلوم أنها تختلف عن أسماء الذات أو أسماء المعاني كما يحلو للبعض تسميتها بحسب مذهب المعتزلة[3] في إضافة صفتي: "الإرادة" و "الكلام". وهما صفتان تحدثان فارقا جوهريا بين المعتزلة و أهل السنة والجماعة، إذ عدم وجود صفة الإرادة عند المعتزلة ضمن صفات الذات يؤدي إلى لزوم الاعتقاد بحتمية قانون العلية أوبالاعتقاد بفكرة الخلق بالكمون وبنظرية الطفرة. بينما يؤدي منهج الاعتقاد بوجود صفة الإرادة إلى فكرة أن الله هو الخالق و له التصرف في ملكه كما يشاء و في الوقت الذي يشاء، ولا يلزم هنا الاعتقاد بحتمية العلية لأن الله هو خالق العلل والمعلولات،ومن ثم هو القادر بإرادته أن يفصل الأمر المعهود بين ترابط المعلول بعلته. كما أن الاعتقاد بصفة الكلام عند الأشاعرة يؤول بالضرورة إلى مخالفة المعتزلة في فكرة خلق القرآن، ويطرح فكرة الخلق بالأمر الإلهي كن كفكرة محورية في تفسير علاقة الله بالعالم كما هو الشأن عند ابن العربي.

على الصوفي العارف الراغب في الاتصال بالله والتعلق باسم الجلالة الله والتحقق والتخلق بباقي الأسماء والصفات الواردة في الجدول السابق وغير الواردة، لأنها غير محدودة ولا معدودة عدا دقيقا يدخلها خانة المحدث المعدوم، أو مجال الكون والفساد. أن يسافر في بحر المطلق مزودا بعقيدة فطرية أكدها النص وارتقى بها عن التقليد وعن العامة النظر الصحيح ثم الكشف. وليبين لنا ابن العربي حقيقة السفر، وأنواعه ومراميه يقترح علينا إسراء ومعراجا روحيا مفعما بالرمزية ومسلحا بالتأويل.

---

1 - ابن العربي: **كتاب إنشاء الدوائر**، ص. 30.

2 - الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ج1، ص 65

3 - القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ج1، ص 40

جدول رقم 7

جدول الحضرة الإلهية من جهة الأسماء[1]

جدول أسماء الذات		جدول أسماء الصفات	جدول أسماء الأفعال
الله الرب الملك	الحياة	الحي	المبدئ الوكيل
القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار	الكلام	الشكور	الباعث ا يب الواسع الحسيب
المتكبر العلي العظيم الظاهر الباطن الكبير	القدرة	القهار القاهر المقتدر القوي القادر	المقيت الحافظ
الجليل ا يد الحق المتين الواحد الماجد الصمد الأول الآخر	الإرادة	الرحمن الرحيم الكريم الغفار الغفور الودود الرؤوف الحليم البر الصبور	الخالق البارئ المصور الرزاق الوهاب الفتاح القابض الباسط الخافض الرافع
المتعالي الغني النور الوارث ذو الجلال	العلم	العليم الخبير المحصي الحكيم الشهيد	المعز المذل
الرقيب	السمع	السميع	الحكم العدل اللطيف المعيد المحيي المميت الولي التواب المنـتقم
	البصر	البصير	المقسط الجامع المغـني المانع الـضار النـافع الهادي البديع الرشيد

1 - ابن العربي: **كتاب إنشاء الدوائر**، ص 38. الجدول حرفي من دون أي تصرف ولا اقتباس

الفصل التاسع

رمزية "السفر" و تأويله
في فلسفة ابن العربي الصوفية

أولا- قيمة السفر

ثانيا- حقيقة السفر ومجالاته

ثالثا- السفر والحركة و الحيرة

رابعا- الصلاة سفر لأجل الوصال

خامسا- سفر الصلاة بين "لباس النعلين " و "خلع النعلين"!

أولا- قيمة السفر:

لا شك في أن للسفر أهمية يعكسها الواقع الذي يثبت أن السفر كان دائما مسلكا للعلماء في طلبه أو في تقديمه، ثم إن التاريخ يثبت أن السفر يشكل محطات جوهرية ومصيرية في حياة العلماء و في مسار فكرهم ، من "كونفشيوس" و"منشيوس" و"لاوزو" إلى "سقراط" و"أفلاطون" و "أرسطو"، فهؤلاء نماذج من فلاسفة سافروا وأبدعوا فتركوا الأثر وكان لسفرهم الثمار التي جنوها هم وجناها من رحلوا إليه أورحلوا عنه، وكثيرا ما كان السفر حلا لمسائل فكرية غيرت مسار حياة الفيلسوف.مثل الذي حدث مع" أبي حامد الغزالي" حيث شكل سفره حلا لمعضلته الشكية كما أن الترحال أنتج أدبا غزيرا وشخصيات اقترن أسمها بالتجوال و الأسفار سواء في التراث الإسلامي أو في غيره، وسواء في الماضي أو الحاضر، وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر ابن سينا وتجواله في بلاد ما وراء النهر، صاعد بن أحمد الأندلسي، ابن بطوطة، ياقوت الحموي، "المهدي بن تومرت"، "ابن خلدون"، "ابن تيمية"...حتى إنه يمكننا القول أن جل العلماء إن لم نقل كلهم سافروا لأجل العلم سواء في طلبه أو في تقديمه أو في الحفاظ عليه وصونه. كما كانت الأسفار للكثير منهم فرصا ومجالات للإبداع في مختلف العلوم والفنون، ناهيك عن سفر كتبهم وأفكارهم بالإضافة إلى سفرهم جسديا. وتنسحب هذه الملاحظات على الفكر الإنساني عموما ، شرقه و غربه وفي هذا الشأن تطول القائمة لذكر العلماء المسافرين أو ألآثار الإيجابية في سفر العلماء من فلاسفة وأدباء وشعراء[1] و مؤرخين وفي كل فن من الفنون، حتى أن " المجلة الأدبية" "Magazine littéraire" سخرت عددا خاصا بالكتاب المسافرين[2]،

1 - من النماذج الشعرية التي لها علاقة بالسفر و بتراث ابن العربي ما نظمه الشاعر الجزائري " عبد الله حمادي" الولوع بالتراث الصوفي شعرا ونثرا من قصائد استلهم فيها الكثير من الرمزية المبثوثة في أعمال ابن العربي وقد نشر جزءا منها في ديوان -حاز على جائزة أدبية رفيعة المستوى- عنوانه: " **البرزخ والسكين**"، منشورات وزارة الثقافة دمشق، 1998،ومن قصائده المفعمة بالرمزية الأكبرية ما نظمه وهو في الطائرة مسافرا من دمشق إلى الجزائر عائدا من رحلة لم يفوت فيها زيارة ضريح الشيخ محي الدين بن العربي. وهي قصيدة:" جوهر الماء"، نشرت في: **حولية مخبر الترجمة** في **الأدب واللسانيات، كلية الآداب واللغات، قسم اللغات الأجنبية، جامعة منتوري بقسنطينة، مطبعة البعث، قسنطينة** العدد 2، سنة 2005.

2- magazine littéraire **(Les écrivains voyageurs de l'aventure à la quête de soi)**, N° 432 juin 2004.

وبه أحصت نماذج قيمة بدءا بهيرودوت(حوالي 424- 420ق م) إلى " مونتان" Michel de montaigne (1533-1592) ثم "بيرسي شيلي" Percy Shelley (1792-1822) وتطـول القائمة لذكرهم جميعا.

إن حياة ابن العربي في ذاتها جسدت أهمية السفر في طلب العلم و في البحـث عن الفتوحات الربانية، ولقد كان سفره في البداية حركة تنقل بذهاب و غدو في مناطق الغرب الإسـلامي ثم جـاءت رحلـة التوجه نحو الشرق وهي الرحلة التـي ربمـا عبرت عنها " أداس" بـ:"Ibn ‘Arabi et le voyage sans retour"[1] ". وهي رحلة حاملة لفكر وتجربة صوفية مغاربية جذورها شرقية، مما يعني أن السفر فيه عـودة بـشكل مغاير، كما يوجد فيها حركة عكسية لما كان سائدا من فكـرة تـأثير المـشرق علـى المغرب، وليتحول إلى ظهور مؤثر لعنقاء مغرب في أنوار المشرق، متمما لما بـدأه ابن طفيل بمحاولته الكشف عن الأسرار التي بثها الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية، ومن قبله ابن تومرت بمحاولته الجمع بين شتى المذاهب في توحيد متفرد، قـد يكـون جزءا مما عبر عليه "ابن باجة" في "تدبير المتوحد".

ويبدو أن فكرة السفر التي تغلب على فكر ابن العربي دفعت بشكل غير مباشـر إلى نظرة الدارسين لفكر ابن العربي إلى ترجمة مؤلفاتهم على أنها تحمل معاني السفر الروحي من عالم الكائنات الدنيوية إلى عالم الأنوار الإلهية، وهذا ما دفع مثلا بدارسين غربيين إلى ترجمة مؤلف ابن العربي:" رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة مـن الأسرار" إلى عنوان بمعنى:" السفر باتجاه صاحب القدرة المطلقـة، أو باتجـاه عـالم الألوهية"[2] وهو ترجمة لنص انجليزي بالمعنى نفسه أو بمعنى: رحلة إلـى صـاحب القدرة المطلقة: "Voyage vers le maître de la puissance" ، "Journey to the Lord of Power" وكتاب ابن العربي هذا هو جواب لسؤال وجه له عن كيفية الوصول إلـى الله والرجوع من حضرته، وعن هذه الرحلة يقول ابن العربي مجيبا سائله، ومحددا له الطريق المؤدية إلى الله وشروطه: « فأول ما أبينه وفقك الله: كيفية السلوك إليـه، ثـم كيفية الوصل، والوقوف بين يديه، والجلوس في بساط مشاهدته. وما يقوله لـك. ثـم

1- Claude Addas**: Ibn ‘Arabi et le voyage sans retour**, SEIL, 1996.

2 - Ibn ‘Arabi**: Voyage vers le maître de la puissance**, Traduit de l'arabe par Rabia Terri Harris, traduit de l'anglais par Corine Derblum, Collection L'age d'être, dirigée par Laurence Fritsch, Pocket, Paris, 1994.

الرجوع من عنده إلى حضرة أفعاله: به، وإليه، والاستهلاك فيـه. وهـو مقـام دون الرجوع.»[1]

هذه المعاني الموجزة هي التي يوردها صاحب "التعاريف" فـي حديثـه عـن معاني كلمة سفر، فبعد أن يضبط المعنى اللغوي للكلمة يخلص إلى أن السفر عند أهل الحق أو الصوفية هو التوجه بالقلب إلى الله بالذكر وهو عنده أربعـة أنـواع وهـي : التوجه إلى الله وترك الأغيار. ثم الاتصاف بصفات الحق. ثم الاتصال بالله. ثم العودة إلى الخلق بالكمال. هذه الأنواع يتحدث عنها بقوله: « والأسـفار أربعـة الأول رفـع حجب الكثرة عن وجه الوحدة وهو السير إلى الله ... إلى أن يصل العبد إلـى الأفـق المبين وهو غاية مقام القلب الثاني رفع حجاب الوحدة عن وجود الكثرة...وهو الـسير إلى الله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه وهو السير في الحق بـالحق إلـى الأفـق الأعلى وهو نهاية حضرة الواحدية الثالث زوال الضدين الظاهر والباطن بالحصول في أحدية عين الجمع وهو الترقي إلى عين الجمع والحضرة الأحدية وهو مقام قاب قوسين ... ثم الرجوع عن الحق إلى الخلق واضمحلال الخلق في الحق... وهو الـسير بـالله عن الله لتكميل خلق الله وهي مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع»[2] وإذا كانت هذه قيمة وفوائد السفر فما هي حقيقته في فلسفة ابن العربي؟

ثانيا- حقيقة السفر ومجالاته:

نظر ابن العربي إلى السفر على أنه فعل و " حركة" تمس كل شـيء، فالـسفر حقيقة الأشياء كل الأشياء، سواء في حال وجودها، أو في حال شيئية عدمها، وقبل كل ذلك هو حقيقة إلهية، لهذا كان أوال من له العلاقة بالسفر هو الله، فهو "المحرك الأول" في اصطلاح الفلاسفة، كان في عماء، ثم خلق الخلق واستوى علـى العـرش، تفـرد بالكثير من الأفعال والصفات الخبرية التي وصف بهـا نفـسه كالـصعود و النـزول والتقرب من العبد ذراعا لمن تقرب منه شبرا. كما أن الله يرسل الرسل، ويرسل إليهم ملائكته، وينزل عليهم كتبه، وسافر أنبياؤه بمعان متعددة لمفهوم السفر، سافروا فـرارا من أقوامهم أو إلى الله أو حيث ما أمرهم به الله أو حيث ما سافر بهم الله.ومـن هـذه

1 - ابن عربي: **الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار**، تقديم وتصحيح عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1986. ص 10.

2 - المناوي : **التعاريف**، ص ص 406-407.

المجالات اللامتناهية للسفر استقر مفهومه في الفكر الأكبري على أنه حركة تتعلق بكل شيء ويتعلق بها كل شيء، فالوجود كله سفر في سفر.

إن السفر عند ابن العربي هو الحياة و الحياة سفر، ومعلوم في فلسفة ابن العربي أن العالم كله إنسان أكبر، حي عابد، سائح، وعليه ترتب أن السفر حقيقة تتعلق بالكل والكل يتعلق بها، ومن الأسفار التي أحدثها الإله أنه أنزل القرآن. وخص رسله وأنبياءه كلا بسفر أو أسفار تتلاءم وبعثته ونبوته، حيث أسرى بمحمد ﷺ، أهبط آدم إلى الأرض، رفع إدريس عليه السلام، حمل نوحا في البحر، وذهب بإبراهيم الخليل ليمنحه كراماته، أخرج يوسف...، أسرى بلوط، وأمر موسى بالهجرة فرارا من قومه، ورفع عيسى إليه، وذهب بيونس إلى بطن الحوت...وأنزل الروح الأمين على قلوب أنبيائه، وأصعد الكلام الطيب إليه[1]...فكل هذه نماذج من الأسفار التي تطال أو يطولها الكل.

فالسفر إذن، حقيقة قائمة بكل الموجودات وعلى كل المستويات فهو«أبدا في العالم العلوي والسفلي وفي الحقائق الإلهية»[2] وفي الكونين: الدنيا والآخرة. فأما السفر في العالم العلوي فيتمثل في حركة الأفلاك ودورانها، وسباحة الكواكب دون سكون، لأن السكون يعني بطلان الكون و انتهاؤه، أو العودة «إلى أصله و هو العدم»[3] والْقَمر قَدرنَاه منَازلَ... .[4] ودون أن يبين ابن العربي تأييده أو رفضه لفكرة الجوهر الفرد، استدل برأي علماء الكلام القائل بأن الموجودات أو عالم الأجسام « من وقت خلقه الله لم يزل بجملته نازلا ولا يزال في الخلاء»[5] وهي إشارة إلى الفكرة الكلامية الفلسفية القائلة بأن الأشياء في أصلها جواهر تسبح في خلاء لا نهاية له.وما يقال عن هذه الجواهر يقال كذلك على حركات الأركان الأربعة والمولدات، التي منها تتألف الأشياء في كل دقيقة.

1- ابن العربي: **كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن،1948/1367، ص ص 1-2.

2 - المصدر نفسه، ص ص 3-4.

3 - المصدر نفسه، ص3.

4 - سورة يس، الآية 39.

5 - ابن عربي: المصدر السابق، ص 5.

وأما على المستوى الإنساني، فإن هذا الكائن، في فلسفة ابن العربي الصوفية، يختصر كل أنواع السفر لاختصاره الحضرة الإلهية ولاختصاره العالم، فخروجه إلى الوجود سفر، نموه الجسدي سفر، جريان دمه في العروق سفر، حركة أنفاسه سفر، كلامه دائم السفر، حروف كلامه مسافرة عند خروجها من أعماق النفس، وأفكاره دائمة السفر بين المحمود و المذموم وفي المتنفس سفر للأنفاس، و في الرؤية كما في الرؤيا سفر للأبصار في المبصرات، و في تعبير الرؤيا سفر وعبور من عالم إلى عالم وأما عوالم الخيال فكلها أسفار في أسفار. ثم إن موت الإنسان سفر أيضا من العالم المحدود إلى العالم المطلق. فالإنسان إذن في سفر دائم قبل أن يخلق، وحياته عبارة عن سفر من الميلاد إلى القبر، ثم إلى عالم الخلود وهناك السفر الدائم. وفي ظل كل هذه الأسفار تختزل الأسفار المشروعة للإنسان أوالمكلف بها في ثلاثة أسفار، ضمن ثلاثة أنواع من السفر: سفر من عند الله وسفر إليه وسفر فيه، أهمها التي فيها السفر رباني ، أو يكون فيها المرء مسافرا به ، كما هو حال الأنبياء و الأولياء المجتابين المصطافين، الذين عن الخوف و الحزن فروا[1] (ينظر **الشكل** رقم 8)

إن الإنسان في فلسفة ابن العربي دائم السفر في الدنيا و في الآخرة، فالفرد يسافر في أطوار المخلوقات إلى أن يتكون دما في أبيه وأمه اللذين اجتمعا من أجله عن قصد لظهوره أو عن غير قصد، فانتقل منيا ثم علقة فمضغة ...ثم أخرج إلى الدنيا فانتقل إلى الطفولة ثم الصبا فالشباب ثم الكهولة ثم الشيخوخة فالهرم و هو أرذل العمر[2]، ومنه إلى البرزخ و في البرزخ يسافر إلى الحشر فإلى الصراط ثم إما إلى جنة أو إلى نار، و في الجنة سفر دائم كما في النار سفر دائم و بينهما سفر فيه تردد بين ثلاثية النار و الجنة وكثيب الرؤية. والكثيب الأبيض أو كثيب المسك الأبيض[3] هو الموقع الذي تتم فيه رؤية الله بكيفية يسري فيها النور الإلهي في الأبصار فيكيفها ظاهرا و باطنا للتمكن من الرؤية، بحسب معتقد أهل السنة و الجماعة. وفي النار سفر أيضا بين الصعود و الهبوط وألم متواصل بذوق العذاب وبحركة و تغير على الجسد

1 - ابن عربي: **الإسفار عن نتائج الأسفار**، ص ص 4،9.

2- Ibn ‘Arabi**: Le dévoilement des effets du voyage الإسفار عن نتائج الأسفار**, édité, traduit et présenté par Denis Gril, éditions de l'eclat, France, 3eme édition 2004, p6.

3 - **ف.م**. صادر، ج1، ص 320.

الذي يتجدد جلده مصداقا لقوله تعالى: ﴿إن الذِين كفَروا بِآياتِنَا سوفَ نُصلِيهم نَارا كُلما نَضِجتْ جلُودهم بدلْنَاهم جلُودا غَيرها لِيذُوقُوا الْعذَاب إِن الله كان عزيزا حكِيما﴾[1]

في خضم كل هذا يجب على الإنسان في حياته الدنيا أن يعمل على تجسيد حقيقته الإلهية، لهذا اقترن أيضا السفر عند ابن العربي بالعمل و اقترن العمل بالعبـادة قـولا وفعلا، حتى قال:« السفر عمل: قلبا وبدنا، معنى و حسا ...»[2] تجسيدا لعبـارات: "لا حول ولا قوة إلا بالله" و "لاإله إلا الله" و "سبحان الله"...الخ من الأقوال و الأعمال التي تنسب الفعل البشري للإله مع التنزيه و التشبيه المقبولين عقـديا، بحـسب المنظومـة العقدية الصوفية الأكبرية، من هنا كان السفر على المستوى الإنـساني، ذلـك الكـائن الجامع لحقائق العالم و المختصر للحضرة الإلهية، هو الحياة والحركة، هو العبادة التي وجد لأجلها، هو معرفة الله والوصول إليه والاتصال به. وللاتصال بالمطلق يتطلـب حركة وسفرا لا حد لهما.

إن هذه الحيوية التي يمنحها ابن العربي للسفر و يدعو الناس لاكتشافها فيه لمـا تسفر عنه من تجارب ومعارف وإدراكات وفوائد لا حصر لها، والتي يقدمها في كتابه: الإسفار عن نتائج الأسفار" في صيغة متفردة في الرمزية وفي الشمولية للعالم والكـون بأسره. حتى أن "دوني غريل" محقق هذا الكتاب ومترجمه والمعلق عليه، قـال: « هل هناك أكثر من السفر رمزيـة وعالميـة؟ غير أن الشيخ الأكبر عالجها بطريقة لا تنتـسب إلا إليه: ميتافيزيقية، كونية، وتلقينية.»[3] ومن خلال سـرده لأسـفار الأنبيـاء أراد أن يعطي البعد الإلهي للسفر، كما أراد أن يبين بأن الأسفار التي يريـدها والهادفـة إلـى الكمال تتطلب مختلف طرق المعرفة ولكن مع أفضلية الطريق الكشفي المـستند إلـى النص، وذلك لتناسبه مع طبيعة السفر وسمو الغاية المنشودة. هذا التناسب للأسفار التي يقترحها ابن العربي على قارئه مع النص قرآنا وسنة، وحتى مع نصوص من الإنجيل والتوراة، هو إلي عمل " شودكيفيتش" على الوقوف عنده مع شـرح وتبـسيط لأهـم المحطات[4] التي يتم فيها السفر في كتاب " الإسفار" لابن العربي.

1 - سورة النساء، الآية 56.

2 - **ف.م.** عثمان، ج 3، ص 361.

3- Ibn ‘Arabi**: Le dévoilement des effets du voyage** , présenté par Denis Gril, pxxx.

4- Michel Chodkeiwicz**: <u>Le voyage sans fin</u>**, *In* Le voyage Initiatique en terre d'islam,sous la direction de Mohamed Ali Amir-Moezzi, Peeters, Louvain Paris,pp.239-250.

إن الأسفار التي كشف عنها ابن العربي في كتابه هذا :أربعة عشر سفرا، بعد أن يبن مفهوم السفر و تعلقه بكل شيء ، أو تعلق كل الأشياء به، حتى عد السفر حقيقـة جوهرية لا ينفك عنها شيء وإذا انفكت انعدم الشيء بانعدامها، هذه الأسفار من المطلق إلى المحدود ومن المحدود إلى المطلق، ولما كان الإنسان هو الغاية من الوجود، وكان الله هو الغاية من وجود الإنسان باستخدام ما سخر له، ولما كان الإنسان بـه صـفات إلهية و وصف الله نفسه بصفات إنسانية، كان السفر الأول الذي تحدث عنه ابن العربي السفر الرباني قبل أن يخلق الخلق ثم عند الخلق بالأمر و امتثال المخلوقـات لأمـره بالخروج سفرا من العدم إلى الوجود، ثم سفر القرآن وكلام الله، ثم أنواع من الأسـفار هي أحوال ومقامات صوفية قرنها بأسماء أنبياء اختصوا بها أكثر من غيرهم من البشر أوخصهم القرآن بها للاعتبار و للاقتداء بالأنبياء، وفي هذا الربط بين الأسفار والأنبياء ما يشبه ربط الحكم بالأنبياء في فصوص الحكم، هذه الأسفار هي أحـوال ومقامـات: الرؤية، الابتلاء وهوة سفر الهبوط من العالم العلوي إلى العالم الدنيوي، ثم سفر العـز والرفعة ويتعلق بالنبي إدريس عليه السلام ، ثم سفر النجاة و خصه بنوح عليه السلام، ثم سفر الهداية و هو لإبراهيم عليه السلام، ثم سفر المكر و الابتلاء وبهما ذكر يعقوب ويوسف عليهما السلام، ثم الميقات الإلهي الذي خص به نبيه موسى عليه السلام، ثـم تحدث عن أسفار: الغضب، السعي، الخوف وآخر الأسفار سفر الحذر .

وكتاب "الإسرا إلى مقام الأسرى" كأنه تطبيق لما جاء في "كتـاب الإسـفار"، أو كأنه السفر المطلوب لأهل الكشف وما يجدونه من فتوحات ربانية. عن هذا الكتاب قال ابن العربي:«...إنني قصدت معاشر الصوفية، أهـل المعـارج العقليـة، والمقامـات الروحانية، والأسرار الإلهية، والمراتب العلية القدسية، في هذا الكتاب المنمق الأبواب المترجم بكتاب الاسرا إلى مقام الأسرى، اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي.»[1] هذا عن الذين وجه إليهم الكتاب وعن عنوانه، وتحديد نوع الـسفر الروحي لا الجسدي، سفر من المتناهي إلى اللامتناهي في مسافة وزمن متناهيين.

أما محتواه فيوجزه بقوله:« بينت فيه كيف ينكشف المتـاب بتجريـد الأبـواب لأولي الأبصار والألباب، وإظهار الأمر العجاب، بالإسراء إلى رفع الحجاب»[2] . إنـه

1 - ابن العربي: **كتاب الاسرا إلى مقام الأسرى،** جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيـدر آبـاد الـدكن، 1367هـ /1948م، ص2.

2 - المصدر نفسه، ص 2.

التجربة الأكبرية في الإسراء والمعراج الروحي لا الجسدي، أسوة بإسراء ومعراج الرسول ﷺ وكشفا عن حقائق العبودية وحقائق غيبية كالتي ظهرت للنبي في هذه الواقعة، لكن مع الفارق في أن الرسول ﷺ عاد بتكليف رباني للبشر بالصلاة وبتربية إلهية لهم، بينما ابن العربي عاد بوراثة نبوية، ورثها وكلف بتوريثها لمن يتحقق له شرط ذلك. لهذا وفي إحدى محطات سفره يروي ابن العربي محاكمة نصبت له في السماء السادسة لامتحانه في صفاء قلبه قبل بلوغ المقام القادم وهو السماء السابعة سماء الغاية،حيث المقام التاسع وحيث الحقيقة الإبراهيمية، ولما نجح في الامتحان خوطب ابن العربي – على حد قوله - بما يلي: « اعلم أنك قادم على ربك ليكشف لك عن سر قلبك، وينهيك على أسرار كتابه، ويعطيك مفتاح قفل بابه، ليكمل ميراثك ويصح انبعاثك، وهو حظك من أوحى إلى عبده.»[1] كل هذا بمعنى أن ابن العربي زعم الوصول إلى الحق والاتصال به ونال مراده من علم الظاهر والباطن، وورث العلم النبوي بالقرآن وما احتواه من معاني ظاهرة تظهر الجلال الإلهي وسائر الصفات التي أرادها الله أن تظهر فيما هو ظاهر ولا يدركه كل الناس، ومن معاني باطنية، فيها ما يقال وما يجب إبقاؤه طي الكتمان، وبهذا العلم المتلقى عن نقاء السريرة وصفاء القلب حاز ابن العربي على السر الذي يصله بربه وقت ما أراد أو أريد له، وهو علم مستمد من العلم النبوي بما أوحي له، أي علم لا يخرج عن الكتاب والسنة.

لهذا ولكي لا يسوي ابن العربي بين ما حصل عليه ودرجة النبوة و الرسالة بكل معانيها، ولكي لا يطمع في نبوة ختمت وشريعة قد اكتملت، خوطب أيضا بقول القاضي في السماء التي ترمز إلى أتم الأعداد وتحضر لأكملها حيث الله:« فلا تطمع في تخصيصك بشريعة ناسخة من عنده، ولا في إنزال كتاب. فقد أغلق الباب، إذ كان محمد ﷺ لبنة الحائط، فكل دليل على مخالفته ساقط، ثم أنت بعد حصولك في هذا المقام وتحصيلك لما نطق به صريف الأقلام ترجع مبعوثا كما أنت وارث، فلا بد أن تكون موروثا. فعليك بالرفق في تكليف الخلق...»[2]

---

1 - ابن العربي: **كتاب الاسرا إلى مقام الاسرى،** ص 26.

2 - المصدر نفسه، ص 26.

ومن مؤلفات ابن العربي الرمزية التي يجب الوقوف عندها في مثل الموضـوع الذي نحن بصدد دراسته، وتختـزل الـسفر مـن المطلـق والعـودة إليـه رسـالة عنوانها:"**الاتحاد الكوني في حضرة الإشـهاد العينـي بمحـضر الـشجرة الإنـسانية والطيور الأربعة**" ترجمها محققها إلى الفرنسية مختصرا العنوان إلـى:" **Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux**" وهي رسالة رمزية بديعة ضمنها ابن العربي فلسفته في الإنسان: الإنسان الذي خلقه الله على صورته، صورة تختزل العالم وتختصره فـي كائن متعدد العناصر، كامل عند جمعيته التي خلق عليها، ناقص عند تنازع وافتـراق عناصره الكونية المكونة له. لهذا على الإنسان أن يدرك أربع مراحل: أولا- أن يدرك الألوهية فيه ويسعى إلى توحيد عناصره المتضادة، ثم يدرك ثانيا ما عليه من تعدد ثـم يدرك ثالثا الوسائل المعرفية المتعددة التي بحوزته مع ضرورة توحيدها وتسخيرها كل لما يسر له من أجل العودة إلى الأصل الإلهي وتحقيق الكمال رابعا.

هذه المراحل الأربع عبر عنها ابن العربي بأربع قصائد شـعرية جميلـة تقـدم للرسالة وتختصرها، بل تمهد لرمزيتها وتهيؤ القارئ لحل ألغازها.

القصيدة الأولى "لامية" القافية، على "البحر البسيط"، مكتوبة بأسلوب لا يبتعد عن أسلوب كل من "الحلاج" (244هـ ـ/858م-309هـ ـ/922م) و"النفـري"(354هـ ـ/965م)، ويستعمل أحيانا عباراتهما، خاصة عبارات الحلاج. يدرك ابن العربـي فيهـا تعـدده ووحدته المنشودة، اعوجاجه واستقامته المطلوبة، ظلام الجسم ونور الروح، التفرقه في عناصر بدنه واجتماعه في وحدة مصدره. وملوحا إلى أن هذه الإدراكـات يجـب أن تكون ذاتية نابعة من إدراك الذات لحقيقتها لا تلقن من الغير، وممـا جـاء فـي هـذه القصيدة قوله[1]:

من انتقاضي إلى كمالي	من انحرافي إلى اعتدالي
ومن شتاتي إلى اجتماعي	فمن صدوري إلى وصالي
ومن خسيسي إلى نفيسي	فمن حجاري إلى اللآلي
ومن شروقي إلى غروبي	فمن نهاري إلى الليالي
ومن حضيضي إلى استوائي	فمن زجاج إلى العوالي

1-Denis Gril**: Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn Arabi** , **رسـالة الاتحـاد الكـوني...**,*In* Annales Islamologiques, Tome XVII, Institut française d'Archéologie Orientale de Caire, 17- 1981,PP.72,73.

ومن محالي إلى صحيحي ومن صحيحي إلى اعتلالي
فما أنا في الوجود غيري فما أعادي ومـا أوالي
فإنني ما عشقت غيـري فعين فصلي هـو اتصالي

أما "السينية"، فقصيدة تركز على المعرفة وعلـى أدواتهـا المختلفـة المتاحـة للإنسان، والتي إن وظفت توظيفا خاطئا أحدثت نزاعا واختلافا فيما تقدمه كل أداة، لهذا يجب حسب ابن العربي وضع كل وسيلة معرفية موضعها: الحس فيما هو مسخر لـه والعقل فيما تحت قدرته والحدس والكشف فيما هو أهل لـه مـن المعـاني الروحيـة السامية. وبين القصيدتين تدخل ابن العربي بنص يؤكد فيه مرة أخرى أن كلامه منـه إليه،حتى وإن أشار في بداية الرسالة على انه أرسلها إلى شخص يدعى: "أبو الفوارس صخر بن سنان" ، وهو شخصية ترمز إلى الإنسان الكامل الموجود فـي حقيقـة كـل إنسان، وقد جرت العادة أن توجه الرسالة إلى شخص ما، حقيقي أو وهمي[1]، خاصـة في مثل هذه الرسائل ذات الطابع الرمزي. ومن القصيدة الثانية المركزة على وسـائل المعرفة وما تحققه من سعادة للإنسان إن استعملها مجتمعة متسقة لا متفرقة متنازعـة، ومما جاء فيها قوله[2]:

فمن حسي إلى عقلي و من عقلي إلى حسي
بعلمـين غريبـين بلا شك ولا لـبس
ومن نفسي إلى روحي ومن روحي إلى نفسي
بتحليـل وتركيـب كمثل الميت في الرمس
ومن حدسي إلى علمي و من علمي إلى حدسي
فنـور العلم ممـدود ونور الحدس ما يمسي
ومن قدسي إلى رجسي ومن رجسي إلى قدسي
ومن جسمي إلى سعيي ومن سعيي إلى حبسي
ومن أيسي إلى ليسي ومن ليسي إلى أيسي

---

1 - هكذا أول دوني غريل/ داود بن عبد الله، اسم الشخص الذي خاطبـه ابـن العـربي في رسـالته و Denis Gril هو محقق الرسالة بالعربية ومترجمها إلى الفرنسية مع تعليقات وشروحات عليها ضافية تنم عن قدرة فائقة يتمتع ا الأستاذ في التعامل مع النص الأكبري وفي ترجمة معانيه إلى اللغة الفرنسة وحتى الانجليزية.
- Denis Gril**: Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn Arabi**, p 54.
2 - ابن العربي: **رسالة الاتحاد الكوني**، النص العربي، تحقيق دوني غريل، ص ص 73، 74.

يسعد فيـه تأليـفي كما في شته نحسي

وقبل أن يعرض ابن العربي قصيدته العينية التي يعبر فيها عن الناحية العمليـة التطبيقية التي سلك بها طريق الكمال طريق الاتصال بالله، قدم لنـا عنـوان الرسـالة وأشار إلى المرسل إليه، وهو الشخص المكور آنفا والذي أول معناه الأستاذ "غريـل/ داود" إلى أنه الإنسان الكامل، وهو بالفعل ما ندركه في الأوصاف التي وصفه بها ابن العربي، وإن بحثنا عن حقيقة هذا الشخص بعيدا عن المعنى المجرد "الإنسان الكامـل" فلن يكون إلا ابن العربي نفسه، وهو ما يؤول بنا إلى القول بأن ابن العربي قصد بأبي الفوارس ذاته على أنه الإنسان الكامل ، كما يرمز إلى كل من هو على درجة الكمـال سواء الإنسان عند حقيقته الجمعية الأولى أو بالنظر إلى وجـوب نيـل وإدراك هـذه الدرجة بحكم أنها تعبر عن حقيقة الإنسان الإلهية التي وجد عليها. ومما جاء في هـذا الاستهلال المؤخر عن القصيدتين المذكورتين و عن الديباجة وحتى البسملة كررهـا، وهو أمر غير معهود، قوله مباشرة بعد قصيدته " السينية" المؤلفة من تسعة وعـشرين بيتا شعريا:«وسميت هذه الرسالة **بالاتحاد الكوني في حضرة الإشهاد العيني والطيـور الأربعة الروحانية،** خاطبت بها أبا الفوارس صخر بن سنان...وهذه أول الرسالة وبـه أستعين...بسم الله الرحمن الرحيم...إلى الجواد الذي لا يقبل جوده والمجود التام الـذي الذي جهل وجوده...سلطان الإنس والجان...أبي الفوارس صخر بن سنان...أما بعـد فإني أحمد الله إلي الذي سواني ...ثم عرفني بي وأظهرني لي فعـشقتني فـلا أحـب سواي، وهيمت في بيان بعدي وقربي فما أخاطب إلا إياي.»[1]

بعد هذه المقدمة المتأخرة يعرض ابن العربي قصيدة "تائية" من البحـر البـسيط أيضا، مبنية من تسعة عشر بيتا شعريا، يصف فيها تجربته في طلـب الكمـال وفـي التحقق بمقام الفناء، وكأنه يقول لقارئه، بعد أن مهدت لك بشكل نظري، لكيفية الاتصال بالله، بأن عرفتك على ماهيتك الحاوية لصفتي الكثرة والوحدة، الظلمة والنور، الكثيف واللطيف، وبعد أن بينت لك ما تملكه من أدوات معرفة تعرفك على المحسوس وعلـى المتخيل و على ما يتجلى لك وما ينكشف.م.ن عالم الغيب، ها أنذا أصل إلى المرحلـة التطبيقية مرحلة السلوك الذي أصل به الكمال، وأتحقق وأثبت بمقام الفناء حتى أتـصل بالذي أحب وأكون حينها أنا المحب وأنا المحبوب، أنا الجمع وأنا الفرق، أنـا الفاعـل

1 - المصدر السابق، ص ص 74، 75.

وأنا المنفعل، وهو ما عبر عنه في آخر القصيدة بـ"أنا الفتى وأنا الفتاة"، ومما جاء في هذه القصيدة قوله[1]:

فلو أراني إذا أتاني — سرا وجهرا أنا بذاتي
وقلت أنعم فقلت طوعا — وكان مني لي التفاتي
فنيت عني بعين إني — وعن عداتي وعن ثقاتي
فيا أنا ردني بعيني — إلى حسي أرى ثباتي
فردني بي إلي مني — فلم تقم بي سوى صفاتي
فقلت لي يا أنا وزدني مني — ثباتا على ثباتي
فصرت أشكو الغرام مني — إلي كيما تبدو سماتي
إلى جفوني من عين كوني — فجاد جمعي على شتاتي
وصلت ذاتي وجدا بذاتي — من أجل ذاتي مدى حياتي
أنا حبيبي أنا محبي — أنا فتاي أنا فتاتي

لقد عودنا ابن العربي في كتاباته أن يرصع نصوصه بأشعار موغلة في الرمزية سواء في مستهل الكتب أو في آخرها أو مبثوثة فيها، ثم يعمل على فك تلك الرمزية أو بعضا منها بنصوص نثرية، تلي الأشعار أو تسبقها أو تتخللها، لكنه شذ عن هذه القاعدة في كتابه" رسالة الاتحاد الكوني" حيث جاءت النصوص الشعرية التي في مستهل الكتاب ممهدة وموضحة للمغزى العام للرسالة، بينما باقي النص كان قصة رمزية تتخللها أشعار في نفس السياق الرمزي، يحاور فيها ابن العربي ذاته بشخصيات رمزية مختلفة (مونولوج). ومن أبرز هذه الشخصيات تلك الواردة في عنوان الرسالة وهي: الشجرة، والطيور الأربعة: "الغريبة العنقا"، "المطوقة الورقا"، "الغراب الحالك"، و"العقاب المالك". كما ورد في القصة أسماء لأماكن رمزية وشخصيات أخرى وأعداد، مثل: المدينة التي بالبلد الأمين، البراق، العدد اثنين و أربعة...الخ

ترمز كل هذه الشخصيات المتحاورة في قصة ابن العربي مجتمعة: الشجرة وما علق بأغصانها وبأفنانها من طيور إلى الإنسان باعتباره صورة مختصرة عن العالم، وباعتباره السبب في الخلق، وتمثل ما بالإنسان من تعدد في مكوناته، وهذه هي المكونات الأساسية الأربعة، المنبثقة من كائنات هي بعينها لكن في صورتها الكلية؛

---

1 - المصدر السابق، ص ص 75، 76.

لأنه كما يوجد في الكون الإنسان في صورة عالم أصغر، يعتبر العالم كله إنسانا أكبر، فيوجد إذن نموذج مصغر للشجرة والطيور الأربعة في الإنسان، كما يوجد نموذج مكبر لها في العالم كله.

وفي حديثها الذي خصها به ابن العربي في قصته تروي الشجرة، رمز الإنسان، قصة ظهورها وثنائية تكوينها من جسد وروح واستعدادها لحمل العلـوم والمعـارف وشرف خلقتها ونبل الغاية التي وجدت لأجلها، وفوق كل هذا كمالها بالاتـصال بمـن غرسها، ومما جاء في خطبتها قولها:« أنا الشجرة الكلية الجامعة المثلية...غرستني يد الأحد في بستان الأبد...فأنا ذات روح وجسد، وثمري مقطوف دون يد، حملت من ثمر العلوم والمعارف.م.الا يستقل بحمله العقول السليمة وأسـرار اللطـائف...أنـا الظـل الممدود...وكلمة الوجود وأشرف.م.حدث موجود، وأنزه محدود...جوامع الكلم معـدن الأسرار والحكم»[1]

بعد الشجرة جاء في قصة ابن العربي دور خطبة الورقاء فقالت:« لمـا أراد الله إيجاد كوني وإشهاد عيني وأن يطوقني بطوق البهاء...نادى بعقابه: الأمن من عقابـه وهو بفناء بابه فأجابه مطيعا وقال: ناديت سميعا. فقال له: إنك في أرض غربة...فلابد من استيحاش نفسك وفيك قرة عين فأظهرها في العـين تـأنس بمجاورتهـا وتتـنفس بمحاورتها فإن الأنس بي محال وإني شديد المحال.»[2] ترمز الورقا أو الورقاء عند ابن العربي وسائر الصوفية إلى النفس الكلية واللوح المحفوظ، كما أنها اللـوح المحفـوظ وقلب العالم[3] من حيث إنه إنسان أكبر وإلى النفس، تلك اللطيفة المقابلة للبـدن، وهـي التي وصفها ابن سينا بقوله[4]:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقـاء ذات تعزز وتمنع

يلاحظ في القصة أن ابن العربي أعطى الكلمة لـ"الورقاء" قبل "العقـاب" وهـو رمز للعقل الأول والقلم، وأول موجود ظهر عن الصفات الإلهية، وهي ثاني موجـود ظهرت بواسطته وبأمر إلهي كما جاء في النص السابق في عبارة "فيـك قـرة عـين

---

1 - المصدر السابق، ص ص 78، 79.

2 - المصدر نفسه، ص 80.

3 - ابن العربي: **كتاب اصطلاح الصوفية**، ص 12. و – القاشاني: **اصطلاحات الصوفية**، ص50.

4 - ابن سينا: ابن سينا: **منطق المشرقيين**،تقديم شكري النجار،دار الحداثة،بيروت،لبنان، ط1، 1980، ص60

فأظهرها" وإليه يرمز بعض الفلاسفة والصوفية إلى من يتجاذب مع الطبيعة في جـذب النفس إليه فالعقاب يسعى إلى إعلائها إلى أصلها والطبيعة تجذبها إلى الحضيض[1] وقد يعود سبب هذا التقديم للورقاء على العقاب بالرغم من أن له الأسبقية في الظهور يعود إلى كونها رمز إلى الروح الخالص[2]، ولأن الله أراد لها مكانة مقربة منه أكثـر مـن غيرها ، فكانت في أعلى الشجرة في القصة، ولإقامتها في الكون في سدرة المنتهـى، وبها ظهر الكون ليعكس الصفات الإلهية وليعمل على العودة إلـى مـصدره، وهـذا الظهور والعودة هو المعبر عنه في النص بقول الورقاء:" إيجاد كوني وإشهاد عينـي". قيمتها في عبارة "العين"، ورمزيتها للأنثى المنفعلة. في حين العقـاب أو العقـل ألأول ولو أنه أول كائن ظهر إلا أنه عزل ورمزيته للذكر الفاعل، لهذا أظهرها الله منه، كما خلق حواء من آدم، ثم عشقها ورأت فيه مرآة لصورتها لأنه مصدرها فحـدث بيـنهم عشق أراده الإله وزواج بنكاح معنوي سبقه مهر تمثل في تطويقها بما يحـوزه مـن جمال إلهي بحكم أنه أول من ظهر عن الله، ومنذ لك الوقت أصـبحت تعـرف بـه : "الورقاء المطوقة" وبزواجهما تحققت وحدة امتلأت هي في ذاتها بما لم تكن تعرفه بعد أن غابت صفاتها في صفاته.

وبنظرية التثليث الأكبرية نجم عن الفعل العقاب والمنفعل الورقاء نتيجـة هـي "العنقاء" وهي عند ابن العربي «الهواء الذي فتح الله فيه به أجساد العالم»، هي الأصل المعقول للمادة، أو الهيولى، والهباء، غير متعين ظهر عن الورقاء المطوقة باجتماعها مع العقاب المالك، وفي الخطبة المخصصة لها في نص ابن العربـي قالـت العنقـاء معرفة بنفسها:« أنا عنقا مغرب، ما زال مسكني بالمغرب...اكتنفني العز من الجهتـين وما ظهر قط لوجودي عين. بي تكون الحدود وعلي توقف الوجود، يسمع بذكري ولا أرى...أنا الغريبة العنقا وأمي المطوقة الورقا ووالدي العقاب المالك وولـدي الغـراب الحالك...»[3] والغرابة والمغرب المرتبطين باسم العنقا، قد يعودان إلى عدم تحديدها في حين يظهر عنها كل المتعينات، وعد تحديدها والسماع عنها دون رؤيتها هو ما ترمـز إليه بتسميتها عنقا، ومعروف أن طائر العنقاء في تتداوله الألسنة في الغرب الإسـلامي

---

1 - القاشاني: **اصطلاحات الصوفية**، ص131.

2 - Denis Gril: Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn Arabi, p 56

3 - ابن العربي: **رسالة الاتحاد الكوني**، ص ص 83، 84.

أكثر من مشرقه، وهو طائر وهمي ليس له الوجود الحقيقي، يتحدث عنه الناس ولكـن لا أحد رآه. لهذا قال ابن العربي نظما:

عنقا مغرب قد تعورف ذكرها وباب وجودها مسدود

ولهذا السبب استعار ابن العربي اسم عنقاء مغرب لكتابه المعنون بـ: "عنقـاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب" وهو كتاب أراد القول من خلاله أنه الوحيـد الذي يحوز على علامات المعرفة بختم الأولياء المجهول من حيث عدم تعيين الشخص بالاسم ولا بمكان وزمان ظهوره، كجهل الناس بحقيقة العنقاء ويكتفون بترقب ظهوره، كما يترقبون يوم القيامة حيث تظهر الشمس من المغرب كما ورد في الأحاديث النبوية الشريفة. وترمز شمس المغرب عند ابن العربي إلى ظهور الحق وحصحصته بحيث لا يبقى معه أدنى ريب[1]. وغير بعيد عن هذا المعنى استعمل الغزالي رمز عنقاء المغرب في رسالته:" قصة الطير" حيث جاء فيها:«اجتمعت أصناف الطيـور علـى اخـتلاف أنواعها، وزعمت أنه لا بد لها من ملك: واتفقوا أنه لا يصلح لهذا الشأن إلا العنقاء وقد وجدوا الخبر عن استيطانها في مواطن الغرب وتقررهـا فـي بعـض الجزائـر.»[2] والجزائر دون تحديد للمكان بدقة دليل الغموض وعدم التعيين وصعوبة ضبط حقيقتهـا في كلمات تحد معناها وهو الأمر الذي رأيناه في وصف ابن العربي للعنقاء.

وآخر شخصية في "رسالة الاتحاد" ورابع مكونات الإنسان هو:"الغـراب" رمـز الجسم، وفي الخطبة المخصصة له قال الغراب الحالك:« أنا هيكل الأنوار وحامل محل الأسرار ومحل الكيف والكم وسبب الفرح والغم، أنا الرئيس المرؤوس ولـي الحـس والمحسوس، في ظهرت الرسوم ومني قام عالم الجسوم، أنا أصل الأشكال وبمراتـب صورتي تضرب الأمثال، فأنا المصباح والرياح...أنا اللاحق الذي لا ألحـق كمـا أن العقاب السابق الذي لا يسبق، هو الأول وأنا الآخر ، وله الباطن ولي الظـاهر، قـسم الوجود بيني وبينه، وأنا أظهرت عزه وكونه...»[3] فالأجسام هي محل الأرواح، ومرايا الأنوار الإلهية التي تحول من ظلامها أنوارا مشعة، وليست الأجسام متساوية في هـذا

---

1 - ابن العربي: **عنقاء مغرب** في **ختم الأولياء وشمس المغرب**، مكتبة ومطبعة محمد علي صـبيح وأولاده، 1373هـ/1954م ص ص 66، 75.

2 - الغزالي، أبو حامد: **رسالة الطير** ، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي، دار الكتب العلمية بيروت، ج4، 1406هـ/ 1986م، ص 48.

3 - ابن العربي: **رسالة الاتحاد الكوني**، ص ص 84، 85.

الاستعداد لقبول النور الإلهي، ولهذا يستدل ابن العربي بقول لأبي مدين شعيب يشاطره غيره من الصوفية الذين يثق فيهم جاء فيه:«الأجسام بيوت مظلمة، وأقطار سود مدهللة ـ [غربان]- فإذا غشيها نور الروح أضاءت وأشـرقت كالأقطـار إذ غـشيها نـور الشمس...والنور الذي في موضع ما غير النور الذي في غيره...وكما يختلـف قبـول الأماكن لهذا النور لاختلافها فلا يكون قبول الأجسام الصقيلة للنور كقبـول الأجـسام الدرنة...[و] لا يكون قبول البهيمية لفيضانه كقبول الإنسان، ولا قبول الإنسان كقبـول الملك.»[1] وهكذا يتحول سواد الجسم وظلامه إلى نور مشع بالإشـراق الـروح عليـه ويشرف بأن تسكن تلك اللطيفة بين جوانحه، فهو المصباح في مشكاة مظلمة بإيقاد ناره تشع نوره على البيت كما على المشكاة.

الجسم له أهميته ليس مجرد وعاء أو مظهر للإنسان، إنه أحد الجزئين المكونين لحقيقة الموجود (المادة والصورة، الوجود والفكر، الجسم والروح) وقيمته في أنه يحمل بطياته الروح ذات المصدر الإلهي، فإذا كانت النفس نورا فالجسم هو المصباح الـذي تظهر فيه النار لتعطي نورا، وهو في الآن نفسه الريح التي تطفـئ النـار إذا بعثـت والجسم هو الذي تظهر عليه تعابير الحزن بالبكاء والفرح بالتبشش، كما أنه يحمل من صفات وأسماء الله ما يعبر عنت حسن خلقه وعن مرتبة ذلك فكان الآخر في الوجود، كما كان العقل الأول، العقاب، الأول، فالجسم رمز الظاهر والعقـاب رمـز البـاطن. باختصار كون الجسم يعتريه التغير و التبدل وبسبب سياسته يدخل المرء الجنة أو النار فكل هذا يعطي قيمة كبيرة للجسم خلافا لمن ازدراء من الفلاسفة.

إن ابن العربي بنظرته هذه للجسد يرد على من يعده سجنا[2] أو عقابا للنفس بـأن أودعت فيه، كما ذهب إلى ذلك "أفلاطون" ومن بعد "ابن سينا" عندما اعتبـره خرابـا وقعر الحضيض، حيث قال عن تعلق النفس بالبدن في بيتين متفرقين في "عينيته"[1]:

1 - ابن عربي: **التدبيرات الإلهية** في **إصلاح المملكة الإنسانية**، تقديم ناصر سيد، مطبعة عجان الحديـد، حلب، سوريا، 1420هـ/2000م، ص ص 19-20.

2 - عند عموم الصوفية الجسد يعيق الوصول إلى الكلام للظلام السائد فيه إذا لم تشرق عليه أنوار النفس، ولكنه ذو شأن لأنه من خلق الله وفيه تتجسد أسماء الله وصفاته، من الخلق إلى الجمـال فالرحمـة...أمـا السجن فقد تكون الحياة برمتها مادامت الموت السبيل الأمثل والطريق الأضمن للعودة إلى الخالق وقد عبر عن هذا الحلاج بقوله:

فها أنا في حبس الحياة ممنع   عن الأنس فاقبضني إليك من الحبس

أنفت و ما ألفت فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البرقع
فلأي شيء أهبطت من شاهق سام إلى قعر الحضيض الأوضع

وفي موضع آخر من أعماله رمز "ابن سينا" إلى النفس بطائر وقع في مكيدة وفخ الصياد رمز البدن والهيولى، فقاوم في البداية وعمل على التخلص من الشرك، لكن لما يئس استسلم كأنه قال قول الشاعر:«آنست نارا...آنست ذعرا»[2] حتى ظهر من يعينه على تحرره ، حيث قال:«...وأنا في سربة طير إذ لحظونا فصفروا مستدعين فأحسسنا بخصب وأصحاب ما تخالج في صدورنا ريبة...فابتدرنا إليهم مقبلين وسقطنا في خلال الحبائل أجمعين، فإذا الحلق ينضم على أعناقنا، والشرك يتشبث بأجنحتنا، والحبائل تتعلق بأرجلنا، ففزعنا إلى الحركة فما زادتنا إلا تعسيرا فاستسلمنا للهلاك...واستأنسنا بالشرك واطمأنا إلى الأقفاص.»[3]

وفي رده على من يحط من قيمة الجسد ويصفه بالنعوت القبيحة، يرد ابن العربي ردا صريحا على لسان " الغراب" رمز الجسم فيقول:« وقامت طائفة ممن تدعي العقل الرصين على زعمها، وقضت على شبهتها بحكمها، فناطوا بي قبيح الهجاء، وخلعوا عني حلة حسن الثناء...حاق بهم ما كانوا يستهزؤون... وقد أثنى علي الشرع، فما أبالي، وبين مرتبتي السمع فما أغالي»[4]. كأنه يشير هنا إلى الآيات التي تحدثت عن

لقد اعتقد الحلاج أنه وحبيبه روحان قد حلا بدنا، وهو ملا يجعله يحط من قيمة الجسم، وإذا غادرت الروح الجسم لتعود إلى بارئها يعود هو إلى التراب من حيث أتى. يقول الحلاج:

هيكلي الجسمِ نوري الصميم صمدي الروح ديان عليم
عاد بالروح إلى أربابها فبقى الهيكل في الترب رميم

- الحلاج: **ديوان الحلاج ويليه أخباره وطواسينه**، جمعه وقدم له سعدي ضناوي، دار صادر، بيروت، 1998، ص 62، 123.

1 - ابن سينا: **منطق المشرقيين**، ص 60.

2 - عبد الله حمادي: **البرزخ والسكين**، شعر، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، 1998، ص ص 107، 112.

3 - ابن سينا: **رسالة الطير**، ضمن رسائل الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، تحقيق ميكائيل بن يحي، بريل، 1894، ج1، ص ص 43-44.

4 - ابن العربي: **رسالة الاتحاد الكوني**، ص 85.

تكريم ابن آدم وعلى تسوية جسده بأيدي الخالق عز وجل، وحسن التصوير والتركيب وعلى الكيفية التي خلقه بها الله في أحسن تقويم...

إن هذا النوع من القصص الرمزي غير غريب عن التراث الإسلامي، خاصة التراث الصوفي و الفلسفي الإشراقي، ويمكن أن نشير على سبيل المثال إلى أعمال لا شك وأن ابن العربي قد اطلع عليها لأن ملامحها العامة، شخصياتها وأسلوبها متقارب، بل متشابه، من هذه الأعمال: "رسالة الطير" تروي سفر الطير وسقوطه في الحبائل ثم سفر الحرية والاتصال بالعقل المحض والخير المحض، و"حي بن يقظان" وسياحته المليئة بالخبرات و العلوم و"القصيدة العينية" لـ"ابن سينا" ورحلتي النفس من أعلى إلى أسفل ومن أسفل على أصلها. وهي جميعا أعمال فلسفية رمزية تنتصر للعقل وللإشراق. وقصة الطير "للغزالي"، والتي تبدو فيها جليا نزعة أشعرية جامعة بين عقل ونص وكشف، جاءت ردا على قصة الطير السينوية وسائر أعماله، خاصة العرفانية، ولهذا كانت قصة ابن العربي أكثر اقترابا من قصة الغزالي، ولكنها أكثر غلو في الرمزية من قصص "الشيخ الرئيس". كما كانت قصة حي بن يقضان لابن طفيل أقرب إلى مضامين أعمال ابن سينا، خاصة وأنه صرح بنفسه أن قصته "حي بن يقضان" هي عمل لبث« أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا...»[1]

وأما " الحلاج"(244هـ/858م-309هـ/922م) عملاق الرمزية الصوفية وشهيدها فيختصر كل القصص ويختزل كل الرموز في عبارة توجز مرامي "ابن سينا" و"الغزالي" و"ابن طفيل" وحتى "ابن العربي"، وربما كانت إحدى المنطلقات الأساسية في القصص الرمزي لدى كل من اختار الرمز في أسلوبا في وصف رحلة النفس إلى الله، حيث اختار لرمزيته الفراش والمصباح فقال:« الفراش يطير حول المصباح، ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال طمعا في الوصول على الكمال.»[2] لقد جاء هذا النص في " طاسين الفهم" لمن أراد أن يفهم عمل النفس في بحثها عن الكمال وفي السفر إلى الله بغية الوصول إلى الحق وعدم الاكتفاء بالعلم ولا بالعين.

---

1 - ابن طفيل:**حي بن يقضان**، تقديم:زواوي بغورة، موفم للنشر، الجزائر، 1989.ص.05.

2 - الحلاج: **ديوان الحلاج ويليه أخباره وطواسينه**، ص 147.

وللوصول إلى عين الحق والفناء فيه لا بد للنفس في رحلتها أن تحتمـل حرقـة الشمس ومشاق السفر، وهو ما عبر عنه الحلاج بارتماء الفراشة في نار المصباح بعد أن كانت تكتفي بالطواف به فقط، يقول الحلاج معبرا عن كل هذا:«لم يرض بـضوئه وحرارته فيلقي جملته فيه والأشكال ينتظرون قدومه ليخبرهم عن النظر حين لم يرض بالخبر...فحينئذ يصير متلاشيا متصاغرا متطايرا، فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم. فبأي معنى يعود إلى الأشكال، وبأي حال؟ بعدما حاز صار، من وصل إلـى النظـر استغنى عن الخبر، ومن وصل إلى المنظور استغنى عن النظر.»[1] هذه المعـاني فـي السفر والابتعاد عن الجسم والخلان ثم العودة إليهما بالأخبار ثم عدم الاكتفاء بـالخبر والذهاب إلى العين المقصودة وحصول الفناء حتى ينطق اللسان بالاتحـاد كـل هـذه المعاني واردة بوضوح في قصة ابن سينا[2] و الغزالي، مع التفاوت في سياق سـردها وكيفية ذلك.

تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا التشابه بين هذه الأعمال وما يماثلها فـي التـراث الإسلامي مرده إلى أثر القصص القرآني أولا ثم منزلة كتـاب "كليلـة ودمنـة" فـي الحضارة الإسلامية، وما هو على شاكلته ثانيا، وهي منزلة تعكس التفاعـل الإيجـابي لحضارتنا مع الحضارات السابقة، بحيث استفيد مما في مثل هذا الكتاب ومـن الفكـر الشرقي والغربي عموما في بناء وتطوير فكر إسلامي مبدع كان له أثره فيما بعد على الحضارة الغربية، في مختلف المجالات الفلسفية والعلمية والأدبية والفنية.

يوجز ابن العربي كل أسفاره وهجراته إلى علم الملكوت، وتحرره بالكلية مـن عالم الأشياء المحسوسة، المعدومة في حقيقتها، والتنقل من الظاهر إلى الباطن بـسلوك طريق الحقيقة حتى الوصول إلى الحق حيث النقطة ومركز الدائرة بقوله[3]:

[إني سافرت لكي أصح وأغنم وأتعلم ما لم أكن أعلم، فهجرت الأهل

والوطن ورحلت من ساعتي عن أرض البدن ورقيت في صعود وانتقـل بـدر

---

1 - المرجع نفسه، ص 147.

2 - يصف ابن سينا العودة من العالم العلوي بعد الطيران، وكيف طلب منه لإخوانه وصف الملك، وكيف كذبه بعض الإخوة وقالوا له نراك « قد مسك عقلك مس...والله ما طرت ولكن طار عقلك...»

- ابن سينا: **رسالة الطير**، ص 47.

3 - ابن العربي: **كتاب الكتب،** جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م، ص ص11- 12.

حقيقتي من سعد الذابح إلى سعد السعود، وامتطيت الجواب قاصدا حضرة الملك، وفنيت بالمنة عن العادة مخافة الهلاك وقطعت اليباب[1] الشاسع حتى بلغت المقام التاسع، فسرت في المحاق ثلاث لأفوز عند الرجوع بثلاث، وخلعت النعلين عندما جزت موضع القدمين وخرقت الحجاب وفتحت الأبواب فأشرفت على جبل الطور وبدا لي فيه الكتاب المسطور فرأيته جبروتيا فنزهت نفسي عنه فقرأته ملكوتيا فعندما تلوته ووقفت على سره فهمت. رأيت الواحد بالواحد والتقى الغائب بالشاهد فسر برجوعي إليه، فكلمني به عنه فقال ليس وراء الله منتهى ، وإن في ذلك لذكرى لأولي الألباب والنهى، ثم قال لي متى أحطت بالستة فات عندما طلقتها البتة، فقال متى وقفت على مركز الدائرة فات بعدما مارجمت العاهرة، والسلام.]

إن الذي يمكن أن يفهم من هذا النص بمحاولة تأويله وفك بعض من مغاليق رمزيته أن سفر ابن العربي هو عبارة عن هجران للبلاد والموطن الأصلي بمعنيين: معنى البلاد والوطن وهو يرمز لبدن كبير، لأن العالم في تصور ابن العربي إنسان أكبر به بدن وروح، كما توجد بكل الأشياء أبدان وأرواح أو ثنائيات بأي شكل من الأشكال وهجرته لهذا البدن الكبير أو الوطن هو ابتعاد عن من ألفهم من الأحبة و الخلان في عالم الكون . ومعنى البدن الأصغر: فجسمه وما يتعلق به من دواعي الشهوة والانحراف عن الجادة، وفي هجرته عن بدنه، موطنه وبلاده الصغير، هو ابتعاد عمن ألفهم من عناصر المادة من الجسد وما تعلق به من أهواء وميول، فهو المقصود أيضا بالوطن. وهجرته هذا للبدن والوطن فيها ترقي في درجات الصفاء الروحي وفي تحصيل العلم الإلهي، لأنه كلما صفت الروح و وجلت القلوب يحصل لها الاستعداد لتجلي الحق لها - وهو الغاية من السفر، وإليه رمز بالملك- على قدر ما في القلب من جلاء، لأن التجلي تجليات؛ لهذا يجب أن تتحقق الهجرة التامة وتتنحى الروح عن البدن، وفي هذا التنحي والتجرد شبه كبير في محتوى ورمزية الوصف الذي خص به ابن سينا العارفين عندما قال:« إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم، دون غيرهم، فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم، قد نضوها وتجردوا عنها، إلى عالم القدس.»[2]

---

1 - اليباب هو المكان الخالي، لاشيء فيه./- ابن منظور : **لسان العرب**، دار صادر، مادة يبب ج1، ص 806، ورمزية اليباب هنا هي تفريغ الهمة و النفض والترك، بالعزلة والانقطاع عن كل شي.

2 - ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات**، ج4، ص47.

هذه الهجرة التي يتحدث عنها ابن العربي تكون بتفريغ الهمة بالعزلة والخلـوات المتكررة، والنفض و الترك وبالسلوك الذي يفني كل الأغيار ولا يبقى أمام القلب سوى الحق المراد الوصول إليه والتنعم في حضرته، وهي هجرة قاصية صعبة، لأن الإنسان اجتماعي بطبعه ومن الصعب التخلي عن كل الناس مرة واحدة ولمدة قد تطول، كمـا أن للجسد سطوة وسلطان وقيود يصعب التحرر منها لكل راغب، لهذا وصـف ابـن العربي الانقطاع عن الناس وعن البدن وعن العالم بقطع اليباب الشاسع، ولـم يـسمه صحراء أو فيافي لأن للفيافي والصحارى لدى الصوفية رمزية التأمـل والاسـتئناس بالوحوش، ويوجد فيها أشياء كثيرة، بينما اليباب فخلاء لا شيء فيه.

وبعد القطع اليباب نال الثمار وبلغ المقام الذي سبق ذكره في "كتـاب الإسـفار" المقام التاسع، وهو السماء السابعة مقام إبراهيم الخليل رمز الإسـلام والحنيفيـة قبـل محمد ﷺ ، ورمز لوحدة الأديان، كما سبقت الإشارة إليه، وهناك بلغ مبلغ خلع النعلين، موضع القدمين، رمز الوصول إلى حضرة الحق، حيث يتحقق له الثبات في علم الحق وحيث يجب ترك كل شيء لأن الأشياء عدم وهو أمـام الوجـود المطلـق والوجـود المحض. الوجود الذي قبل الاتصال به يجب المرور عبر البرزخ، لأن الانتقـال مـن الوجود المتصف بالعد والعدم إلى الوجود الحق يتطلب مرحلة برزخية وسـطى هـي التي رمز لها في النص بالرؤية الجبروتية، وهي التي لها تعلق بعـالم المثـال عـالم الخيال، ولذلك أعقب كلامه بقوله " نزهت نفسي عنه" أي انتقل من الوجود البرزخـي، من عالم الجبروت إلى عالم الغيب، عالم الملكوت، لذلك قال "تلوته ملكوتيا" أي اطلـع على العلم الإلهي المدون في القرآن بمعناه الغيبي المطلق بعيدا حتى عن رسم الحروف وأجساده، لأن الهجرة كانت من كل شيء حتى من أجساد الحروف، فلم يبق أمامـه إلا معاني الحروف وأرواحها، بل ولا يبقى أمامه على الواحد بالواحد حيث درجة الفنـاء فناء ذات الغائب أي العبد في الأولوهية فناء تاما لا يشعر فيه الفرد بإنيته حتـى أنـه يتحدث عن الهوية بإنيته، وهناك يقول كمن قال قبله "أنا الحق" أو "سبحاني" وفي هـذه الدرجة من الفناء وفي هذا المقام ينعدم كل شعور بالعالم، و بالبدن وبالذات، وهذه هي التي يرمز لها في النص بالستة، رمز التعدد والكثرة في أقصى حالاتها لأن العدد ستة هو التام في الأعداد. وتطليقه للنفس الأمارة بالسوء وللدنيا هو أوقفـه علـى مركـز الدائرة، رمز بلوغ أقصى درجات الوصال والاتصال، وأقصى درجات اليقين الثلاث: حق اليقين.

إن أعمال كـ"الإسفار" و "الإسرا" و "الاتحاد الكوني" و"ترجمـان الأشـواق" و"الفصوص" و غيرها من مؤلفات "ابن العربي" متضمنة معانيها في "الفتوحات المكية" التي تلقاها ابن العربي كما يقول كشفا وهو في حركة الطواف بالبيت العتيق فهي سفر في عالم المطلق و جني لثمار السفر، كما تشرح وترمز إلى كل أنواع السفر. وبهـذا المعنى تكون كل مؤلفات ابن العربي تتناول السفر والأسفار .

إن كل هذه المعاني الباطنية العميقة لمفهوم السفر عند ابن العربي لا تنأى عـن المدلول اللغوي لكلمة سفر بل هي امتداد وتعميق متعمد له، كالملاحظ علـى عنـوان كتابه: "الإسفار عن نتائج الأسفار" مثلا، ثم إن كل ما هو من معاني واشتقاقات لكلمـة سفر له تعلق وارتباط بوجه ما بالتصوف وبأهم معانية واصطلاحاته إلى درجة تدفعنا إلى القول بأن السفر مرادف بشكل ما للكشف، فكما إن الكشف.م.نهج وغاية العـارفين فكذلك السفر منهج وغاية، أيضا، والمتصفح لمادة " سفر" أو " سافر" في معاجم اللغـة العربية[1] يدرك بعض أسرار تعلق التصوف بالسفر عند ابن العربي، ومن تلك المعاني ندرك أنه ما ذكر معنى السفر على أنه قطع المسافة إلا بعد أن بين أصحاب المعـاجم أن السفْر يعني كشف الغطاء عن الرأس أو الخمار عن الوجه أو التراب عـن الأرض أو الغيوم عن السماء، ومنه اشتقت كلمة المسافر بمعنى المغادر للمكان الذي كان فيه، وقيل سمي المسافر مسافرا لأنه يسفر عن وجهه وأخلاقه فيظهر ما كـان خافيـا، أو يظهر على حقيقته وبجوهره، كما اشتقت أيضا كلمة سِفر أي الكتاب وكلمـة الـسفرة لطعام السفر، ومن الاشتقاقات العديدة كذلك : الإضاءة و الإنـارة والإشـراق وكلهـا معاني ينشدها الصوفي المسافر المتحرك بهمته إلى الله. بدافع من الحيرة وباعتراضها في الآن نفسه.

1 - ابن منظور: **لسان العرب**، ج4، ص 368وكذلك: الرازي (محمد بن أبي بكر): **مختار الصحاح**، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1415، 1995، ص 126 و المناوي: **التعاريف**، ص 406.

ثالثا- السفر والحركة و الحيرة

إن السفر عند ابن العربي هو حركة يجب أن تكون نحـو الله، فـي الله و بـالله ليحقق به الإنسان ما وعده به ربه من وصال و قرب وكمال، لهذا يجمل ابن العربـي معنى السفر بقوله: «وعلى الحقيقة فلا نزال في سفر أبدا من وقت نشأتنا ونشأة أصولنا إلى ما لا نهاية له، وإذا لاح لك منزل تقول فيه هذا هو الغاية انفتح عليك منه طريـق آخر تزودت منه وانصرفت فما من منزل تشرف عليه إلا ويمكن أن تقول هو غايتي، ثم إنك إذا وصلت إليه لم تلبث أن تخرج عنه راحلا»[1]. إن السفر هو الحياة من حيث إن الحياة حركة وإن الحياة هي سفر من حيث أنها حركة في محطات و أطوار متتالية نحو الضعف و الاضمحلال، وسفر إما نحـو المطلـق والكمـال لتحقيـق الاتـصال والوصال،أو تيه وانحدار نحو النقص والبعد عن الله ومن ثـم لا يتيـسر إلا الهجـر والانفصال.

فكل شيء مسافر إلى ما هو ميسر له، وفي الإنـسان أنـواع مـن الـسفر ذي الحركات المختلفة و المتعددة، ذاتية وخارجيـة، إراديـة ولا إراديـة، أو اختياريـة واضطرارية،مستقيمة ودائرية، مرتبة و مضطربة الخ وكلها سفر في سفر، من حركة للجسم وسكون مظهري إلى جريان الدم وإلى النفس نوم يقظة، أحـلام ورؤى أفـراح وأحزان ضحك وبكاء مشي سير جري هرولة كل شيء في سفر والسفر في كل شيء، الحياة سفر في سفر، بل الوجود كله سفر في سفر لأنه في حركة مستمرة، والحركـة مبدؤه، ولا سكون فيه، لأن نقيض السكون العدم، فهو في سفر دائم إذن.

من خلال كلامه عن السفر يبدو لنا أن ابن العربي يستعمل هذا اللفظ بما يرادف مصطلح الحركة؛ لأن السفر هو حركة ما في اتجاه ما ضمن دائر معينـة: هيولانيـة أوصورية، غائية في أغلب الأحيان أو على الأقل فيما ينبغي أن يكون، وفـي بعـض الأحيان فوضوية أو عبثية وهي المعبـر عنهـا عنـد ابـن العربـي بـسفر التيـه والحيرة،الحيرة السلبية ،لأن هناك حيرة محبذة عند ابن العربي لدى أهل الكشف قبـل الوصول شوقا وخوفا من عدم بلوغ المراد وعند الوصول وبعد الوصـول. ذلـك لأن الحيرة هي قلق دائم وحركة مستمرة في البحث عن اليقين وفي السفر إلى الله و في الله

1 - Ibn ‘Arabi: **Le dévoilement des effets du voyage الإسفار عن نتائج الأسفار**, édité, traduit et présenté par Denis Gril, éditions de l'eclat, France, 3eme édition 2004, p7.

سواء عقلا أو كشفا للقلب أو حتى خيالا، والحيرة عند الصوفية أكبر منها عند الفلاسفة أصحاب النظر[1] حسب ابن العربي. وعن الترادف المستخلص بين مفهـومي الـسفر والحركة عند ابن العربي فمن قوله: «فما ثم سكون أصلا بل الحركة دائمة في الـدنيا ليل و نهار يتعاقبان فتتعاقب الأفكار والحالات و الهيئات بتعاقبهما وتعاقـب الحقـائق الإلهية عليها.»[2]

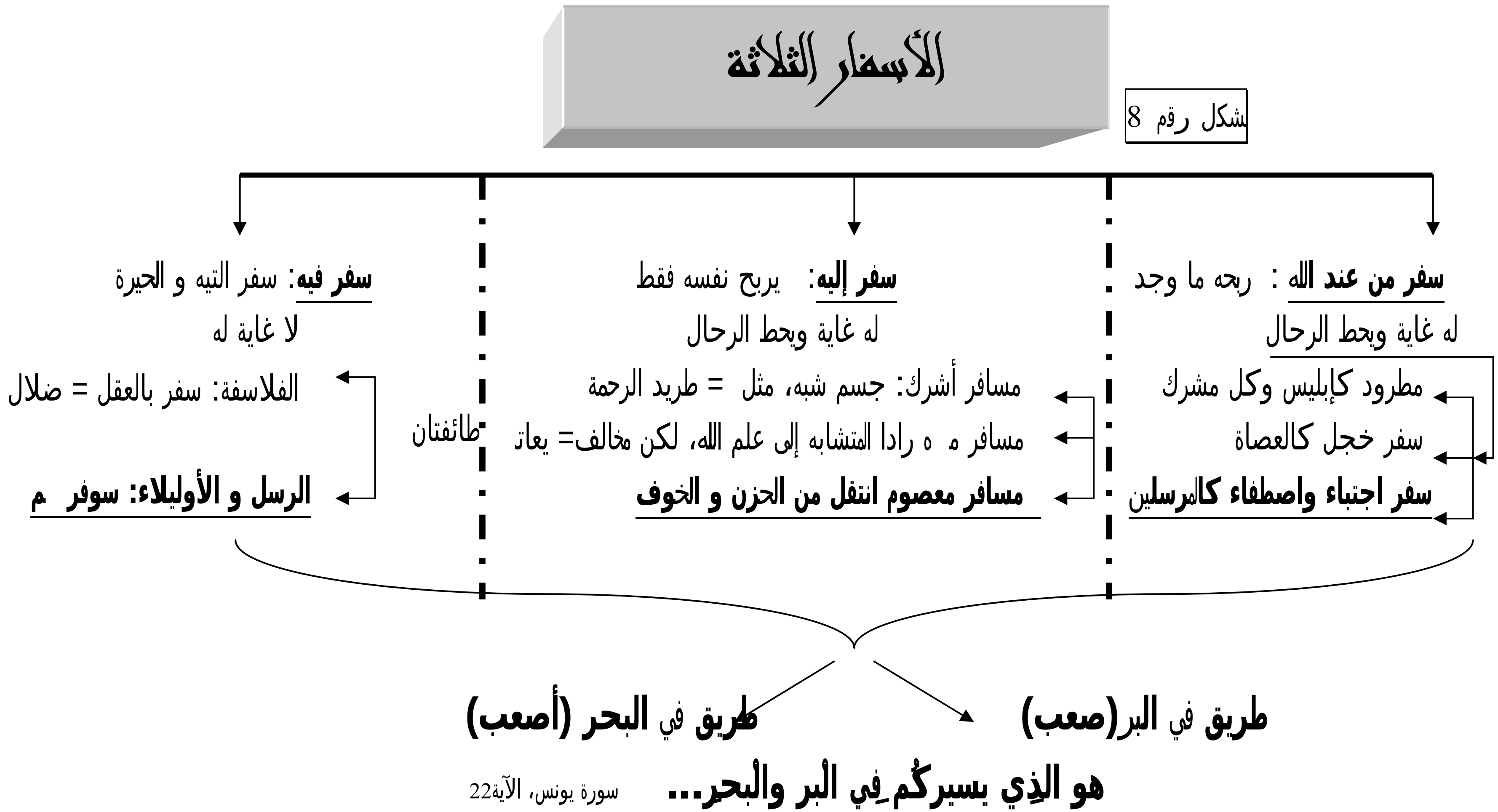
لكن ومهما قيل عن الترادف بين السفر و الحركة يبدو أن فكرة السفر عند ابن العربي أعمق وأبعد مدى من فكرة التغير، دون أن يناقض هذا ذاك، من أجل أن يعطي للسفر حركة ذات معنى، ثم إن الحركة قد تكون متعلقة أكثر بالأشياء الماديـة، بينمـا السفر له هذا البعد المسفر عن شيء ما ، أو الكاشف لحقيقة ما، والمغمـور بـالنزوع والميل و الشوق وما إلى ذلك من الأحاسيس التي تتعالى عن مجرد الحركة، إلى درجة يمكن القول فيها أن الحركة جزء من السفر، وأن السفر أعم وأوسع و أعمق مدلولا من كلمة الحركة سواء الإرادية أو الاضطرارية. ومن أبرز الحركات وأكثرها سرعة فـي التقرب إلى الله، وفي تجسيد عبودية كل الكائنات: الصلاة.

---

1 - ابن عربي: **كتاب الجلالة وهو كلمة الله** ،ص ص 11، 12 .في هذا النص يقول ابن العـربي:« أهـل المشاهدة في حيرة أشد من حيرة أصحاب العقول...فما ثمة إلا حيرة في حيرة» وفي موضع آخر قال ابـن العربي:« كلما زاده الحق علما به زاده ذلك العلم حيرة، ولاسيما أهل الكشف لاختلاف الصور علـيهم عند الشهود، فهم أعظم حيرة من أصحاب النظر في الأدلة "

– **ف.م.** عثمان يحي، ج4، ص 217.

2- Ibn ‘Arabi**: Le dévoilement des effets du voyage**, pp 6-7.


الأسفار الثلاثة
شكل رقم 8
سفر من عند الله : ربحه ما وجد
له غاية ويحط الرحال
مطرود كإبليس وكل مشرك
سفر خجل كالعصاة
سفر اجتباء واصطفاء كالمرسلين
سفر إليه: يربح نفسه فقط
له غاية ويحط الرحال
مسافر أشرك: جسم شبه، مثل = طريد الرحمة
مسافر م ه رادا المتشابه إلى علم الله، لكن مخالف= يعاتب
مسافر معصوم انتقل من الحزن و الخوف
سفر فيه: سفر التيه و الحيرة
لا غاية له
الفلاسفة: سفر بالعقل = ضلال
طائفتان
الرسل و الأوليلاء: سوفر م
طريق في البر(صعب)
طريق في البحر (أصعب)
هو الذي يسيركم في البر والبحر...
سورة يونس، الآية22

297

رابعا- الصلاة سفر لأجل الوصال:

يرتبط مفهوم الصلاة عند ابن العربي بحركة عشق هي سفر مفعم بالحب كشرط أساسي لأجل تحقيق معنى الصلاة في التقرب إلى الله و في تقرب الله من العبد الذي حقق شرط القربة الوارد سمعا، لكن هذا لا يعني أن من لم يحقق الشرط كان الله عنه بعيدا، وإنما يجب التمييز بين نوعين من القرب، عام و خاص، فالعام هو الوارد في قوله تعالى: ﴿ونَحن أَقْرب إِلَيهِ مِن حبل الْورِيدِ﴾ [1] بينما القرب الخاص هو الوارد ذكره في الحديث القدسي:« من تَقَرب إِلَي شِبرا تَقَربتُ مِنْه ذِراعا»[2] والقرب المقصود هنا هو الخاص لا العام، وهو الذي يحمل معنى العمل من الإنسان، وهو القصد والسفر إلى الله أولا وفعل التقريب يكون من الله ثانيا، لأن مقدار الشبر محتوى في مقدار الذراع،فالقصد بشري والإيصال إلهي.

هذا القصد، الجامع للنية و الهم و العزم والعمل على تحقق الوصال بالاتصال،تجسده الصلاة المكتملة الشروط و الأركان الفقهية و العقدية، وهي في مجملها ظاهرها وباطنها، مع حسن الاستعداد لها: إنها سفر، فمثلما يحسن المرء التهيؤ للسفر ويعزم عليه، كذلك يجب أن يفعل في الصلاة لأنها سفر إلى الله، بالله، وفي الله. والمحقق للقربة من الله بعد الفعل الفعل الإنساني بشقيه الظاهر و الباطن هو نور إلهي يضيء سبيل المصلي ليتحقق له الوصال، ويستدل ابن العربي هنا بقوله تعالى: ﴿وهو الَّذِي جعلَ لَكُم النجوم لِتَهتَدوا بِها فِي ظُلُماتِ الْبر والْبحرِ...﴾ [3] فيعتبر السفر في البر الأعمال الظاهرة، و البحر الأعمال الباطنة أو "النفسية".كما يشير إلى قوله تعالى: ﴿الله نُور السماواتِ والْأَرضِ...﴾ [4] وعن علاقة السفر بالعمل البشري وبالنور الإلهي المضيء والميسر سبيل اتصال العارف بربه يقول ابن العربي:« ولما كان القرب بالسلوك والسفر إليه - تعالى – لذلك كان من صفته "النور" لنهتدي به في الطريق.»[5]

---

1 - سورة ق الآية 16.

2 - حديث صحيح رواه الترمذي في باب حسن الظن بالله ضمن: **الجامع الصحيح**، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج5، ص 581. ورواه غيره.

3- سورة الأنعام، الآية 97.

4 - سورة النور، الآية 35.

5 - **ف.م**. عثمان يحي، ج3، ص 211.

والذين يعزمون على السفر إلى الله ويشدون الرحال إليه هم الذين حفتهم العناية الإلهيـة وخاطبهم، حسب ابن العربي، الحديث القدسي:« صِلْ! فَقَد نَويتُ وِصالَك!»[1] فعلى على العبد طلب الوصال وعلى الله تيسير ذلك بنوره و تحقيقه، ومن أهم الـسبل الموصـلة الصلاة.

لهذا نظر ابن العربي إلى الصلاة على أنها سفر في سفر، سـفر مـن خـلال الظاهر بالتهيؤ لها وممارستها بحركات معلومة، وسفر من حيث أنها مناجاة بين العبـد وخالقه، مناجاة تمر بمراحل ومحطات متعددة، لهذا قلنا على لسان ابن العربي بأنها سفر في سفر، وبأنها رحلات ورحلات لا رحلة واحدة أو سفر واحد، فحركات الصلاة مـن قيام و ركوع وسجود وجلوس هي رحلات بحركات ظاهرية لها مدلولها البـاطني فـي التشبه بالإله و في تنزيهه و التقرب منه، ومن ثم كانت رحلة ذات محطـات و منـازل مختلفة على المصلي أن يتزود بما يؤهله للتنقل والعبور من محطة إلى أخرى. كما أنها رحلات وأسفار من حيث ما يناجي المصلي به ربه عند قراءته القرآن و الدعاء، حيث يتنقل عبر معاني ما يتلو، وبين مقامات و منازل إصدار الصوت أو النطـق بـالقرآن والدعاء ثم انتظار الرد و سماعه. فالصلاة كلها سفر في سفر.

أما عن السفر الخاص بالجسد و بالحركات فيعبر ابـن العربـي بالحركـات الطقوسية للصلاة، من قيام و ركوع و قيام مـن الركـوع و سـجود و جلـوس بعـد السجود،من شكلها "المعال" و المأمور به شرعا إلى المعنى المراد بتلك الحركات أو إلى "الحكمة" منها، بمدلول صوفي وبسند نصي مباشر أو مؤول يعضده، كما هو الشأن في جل التأويلات الأكبرية. وفي إقامة الصلاة يرى ابن العربي أن المصلي يقوم مقام الإله حينا ومقام البشر المنزه لربه حينا آخر وهو في ذلك يتنقل و يرحل مسافرا من مقام إلى مقام، فعند الركوع سفر من صفة القيومية إلى صفة العظمة، ويقر بلسانه قائلا:« سبحان ربي العظيم» ثم عند القيام من الركوع يرحل المصلى إلى صفة القيومية لأنـه يقـول :«سمع الله لمن حمده» نيابة عن الله ، مقتديا في ذلك بالرسول ﷺ الذي قالها نيابة عـن الله، وأمر المصلين بأن يقولوا بعد سماعهم هذه العبارة :« ربنا ولك الحمـد»[2] وبهـذا

1- **ف.م.** عثمان، ج3، ص ص 210. لا اثر لهذا الحديث ولا لمعناه في الصحاح وفي كثير من كتب الحديث.

2 - يسرد ابن العربي هنا حديثا جاء فيه أن الرسول ﷺ قال:« **إن الله قال على لسان عبده:" سمع الله لمن**

يبرر ابن العربي قوله بالقيومية عند الرفع من الركوع، كما يبين في الآن نفسه المنازل والمقامات التي يرحل إليها المصلي عند السجود وعند الاستواء في الجلوس بعد السجود فيقول:« ...لهذا جعلنا الرفع من الركوع نيابة عن الحق، ورجوعا إلى القيومية. فإذا سجد، اندرجت العظمة في الرفعة الإلهية، فيقول الساجد " سبحان ربي الأعلى وبحمده"،فإن السجود يناقض العلو...»[1] وبعد أن يثبت العلو لله منزها إياه عن كل التشبيه و المماثلة، يستوي المصلي كاستواء الرحمن على عرشه مع الدعاء بالمغفرة والرحمة و الهداية والرزق وطلب العفو و العافية. وهي كلمات من دعاء كان يردده النبي[2] ﷺ بين السجدتين.

ومن حديث نبوي صحيح ينطلق ابن العربي في تأويل صوفي لمعنى السفر في الصلاة، فيعتبر المسافر في قراءته للقرآن، عموما، ولفاتحة الكتاب التي لا تخلو صلاة منها، خصوصا، مناجاة بين العبد و ربه، ورحلة بين مقامين: واحد بشري و ألآخر إلهي، الأول مقام قول المصلي، و الثاني مقام السمع لما يجيب به الرحمن سائله، وهذا ما يفسر تقسيم الصلاة إلى نصفين، نصف للعبد و نصف للرب، كما جاء في الحديث النبوي الشريف المروي عن أبي هريرة فيقول:«سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله تبارك وتعالى: قَسمتُ الصّلاةَ بيني وبين عبدِي نِصفَين: فَنِصفُها لِي ونِصفُها

حمده" **فقولوا:"ربنا ولك الحمد"» ف.م.** عثمان، ج3، ص 214، وهو حديث ورد بمعناه في الصحاح، مع استبدال كلمة "عبده" بـ"نبيه" منها ما رواه النسائي بسند ينتهي إلى الأشعري حيث قال الرسول ﷺ معلما الناس كيفية الصلاة :«... **أقيموا صفوفكم** ثم **ليؤمكم أحدكم فإذا كبر فكبروا وإذا قال ولا الضالين** فقولوا **آمين** يجبكم **الله ... وإذا قال** سمع الله لمن حمده **فقولوا ربنا لك الحمد يسمع الله لكم فإن الله عز وجل قال على لسان نبيه** سمع الله لمن حمده...»

- النسائي (أحمد بن شعيب): **المجتبى من السنن،** تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية،حلب، سوريا، ط2، 1986، حديث رقم: 1172.ج2،ص 241، كما روى الحديث نفسه أبو داود في سننه، حديث رقم 972، ج41، ص 255. وكذلك مسلم في صحيحه وغيرهما

1- **ف.م.** عثمان، ج3، ص 214.

2 - الحديث الذي يورده ابن العربي يكاد يطابق ما رواه ابن ماجة، في سننه « عن بن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يقول بين السجدتين في صلاة الليل: رب اغفر لي وارحمني واجبرني وارزقني وارفعني » - ابن ماجة (محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني): **سنن ابن ماجة،** تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر بيروت، حديث رقم 998، ج1، ص290 .

لِعبدِي،يقُولُ الْعبد: "الْحمد لِلّهِ رب الْعالَمِين"، يقُولُ الله:"حمدنِي عبـدِي"، يقُـولُ الْعبـد: "الرحمن الرحِيمِ"، يقُولُ الله:" أَثْنَى علَي عبدِي"، يقُولُ الْعبد: "مالِكِ يومِ الْدين"، يقُولُ الله: "مجدنِي عبدِي، وهذِهِ الْآيةُ بينِي وبين عبدِي، يقُولُ الْعبد "إِياك نَعبد وإِياك نَستَعِين"، فَهذِهِ بينِي وبين عبدِي ولِعبدِي ما سأَلَ، يقُول الْعبد: "اهدِنَا الصراطَ الْمستَقِيم. صِراطَ الـذِين أَنْعمتَ علَيهِم غَيرِ الْمغْضوبِ علَيهِم ولَا الضالين." فَهو لِعبدِي ولِعبدِي ما سأَل.»[1]

إن الآيات التي يقرؤها المصلي بتمعن وبإدراك لمعانيها هي منازل يحل بها، كما يحل بمنازل أخر عندما يتلقى الرد الإيجابي ممن صفة الكـلام صـفة ذاتـه، قديمـة قدمه،وهو الذي جعل في الأرض الخليفة وأنزل إليه القرآن ليتمثله كتمثيلـه للـصفات والأسماء الإلهية، وهو في ترحال بين هذه المنازل وتلك مسافر في منازل القول، مـن آية إلى آية، من جهة، و مسافر في منازل السمع، من جهة ثانية، ومسافر بـين منـزل القول و منزل السمع، من جهة ثالثة، وفي تبيانه لهذا الترحال يـستخدم ابـن العربـي الحديث النبوي المذكور آنفا ويطبقه على فكرة السفر بين المنازل فيقول:« ثـم يرحـل العبد من " منزل قوله" إلى "منزل سمعه" ليسمع ما يجيب الحق تعالى على قوله...فـإذا رحل إلى "منزل سمعه" سمع الحق يقول له:"حمدني عبدي"، فيرحل من "منزل سـمعه" إلى "منزل قوله" فيقول: الرحمن الرحيم . فإذا فرغ، رحل إلى "منزل سمعه". فإذا نزل سمع الحق يقول له:"أثنى علي عبدي". فلا يزال مترددا في مناجاته قولا.»[2] كما تـردد في مناجاته فعلا بالقيام و الركوع و السجود وما يتخلل ذلك من تسبيح و تعظيم، ومـن تشبيه و تنزيه. وعند خروج المصلي من الصلاة يسلم، وهو عند ابـن العربـي سـلام وتحية من يعود من سفر يلقيها على أهله أو من يلاقيه عند الرجوع بعد غيبة.

---

1 - ابن حبان (محمد التميمي البستي): **صحيح ابـن حبـان** بترتيـب ابـن بلبـان، تحقيـق شـعيب الأرنؤوط،مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1414/ 1993، حديث رقم: 776، ج3، ص 54. ويرد بالنص نفسه عند : - ابن خزيمة (أبو بكر السلمي النيسابوري): **صحيح بن خزيمة،** تحقيق محمد مـصطفى الأعظمـي، المكتب الإسلامي، بيروت،1390/ 1970، حديث رقم: 502، ج1، ص 252. كما يـرد في غـير هـذين الصحيحين.

2 - **ف.م.** عثمان يحي، ج3، ص ص 213-214.

وهكذا تقترن عند ابن العربي بفلسفة صوفية إسلامية علاقة وطيدة بين الـصلاة والسفر، باعتبار الصلاة سفر في مراحل ملؤها المناجاة والمحاكاة، وباعتبار السفر حياة وعبادة فهو السبيل المضاء بالنور الإلهي والموصل إلى الله.

خامسا- سفر الصلاة بين "لباس النعلين " و "خلع النعلين"!:

في خضم ضبط العلاقة بين السفر و الصلاة يعمد ابن العربي كعادته، فـي حـل قضايا ومسائل ضمن مسألة واحدة، إلى محاولة حل رمزية "النعلـين" فـي صـيغتين مختلفتين "اللباس" و"الخلع" من خلال تأويل لنصين: أحدهما حديثا نبويا له صلة مباشرة بالصلاة، والآخر آية قرآنية خاطب الله بها موسى عليه السلام ، فكان الحـديث يحـث على لباس النعلين، وأمرت الآية موسى عليه السلام بخلع نعليه، فجـاء هـذا التأويـل منسجما مع فلسفة ابن العربي الصوفية في فكرة السفر إلى الله، عموما، وفي علاقتهـا بالصلاة على وجه الخصوص، فما المقصود بالنعلين؟ ثم متى يلزم لباسهما؟ ومتى يلزم خلعهما؟ أو لماذا قال الله لكليمه موسى عليه السلام: إِني أَنَا ربك فَاخْلَع نَعلَيـك إِنـك بِالْوادِي الْمقَدسِ طُوى [1] ؟

تجدر الإشارة، قبل الإجابة على هذه الأسئلة، إلى أن قضية خلع النعلين الـواردة في الآية الكريمة أثارت نقاشا كبيرا من جنس النقاش في مسائل: الاستواء و الرؤية،ولقد أفرد لها ابن قسي[2] المتوفى سنة 546هـ/ 1151م مؤلفا خاصا، شرحه محي الـدين بـن العربي، عنوانه: "كتاب خلع النعلين واقتباس الأنوار من موضع القدمين"[3] حتى أضحى

---

1 - سورة طه، الآية 12.

2 - هو أبو القاسم، أحمد بن الحسين بن قسي، رومي الأصل من بادية شلب، عـرف بـصاحب ثـورة المريدين، لأنه قاد ثورة على المرابطين بالأندلس، وباءت محاولته بالفشل في التمرد على الموحدين، تـأثر في التصوف بأبي حامد الغزالي، خاصة وان في عهده كان الاشتغال بكتب الغزالي محرما، كما تـأثر بـإخوان الصفا وهو ما يفسر الجمع بين الفلسفة و التصوف في فكره، التقى بأبي العباس بن العريـف"(458/1066-536 /1142) صاحب " محاسن ا الس" ينظر ترجمته في عنصر علم الحروف.م.ن هذا البحث. واشتهر ابـن قسي بكتابه: " خلع النعلين. توفي مقتولا في جمادى الأولى سنة 546 الموافـق لـ ـشهر أوت 1151م - القضاعي(أبو عبد الله بن أبي بكر): **الحلة السيراء**، تحقيق حسين مـؤنس، دار المعـارف القـاهرة، ط2، 1985، ج2، ص 197. وكذا حاجي خليفة: **كشف الظنون**، ج1، ص 722.

3 - يذكر حاجي خليفة هذا الكتاب بعنوان: خلع النعلين و الوصول إلى حضرة الجمعين".أول من حققـه المستشرق غورديش دافيد رامون Goodrich David Raymond باللغة العربية مع تقديم ودراسة باللغـة

عنوان هذا الكتاب يذكر كلما ذكر ابن قسي ، وفي كثير من الأحيـان يكتفـي الكتـاب بقولهم: "صاحب خلع النعلين"، وفي هذا الكتاب بين ابن قسي أن المقـصود مـن خلـع النعلين هو التجرد إلى الله و ترك الدنيا وشهواتها، حيث قال:« فمن كان ذا عينين فيتبين المراد من خلع النعلين، فليس إلا أن يخلع من نعلي دنياه، ويتجرد من ثـوبي شـهوته وهواه»[1] وينسب إليه أن خلع النعلين يعني التجرد من الكونين معا: الدنيا و الآخرة.

أما ابن العربي فلقد تحدث عن الفعلين، اللباس و الخلع، وعـن المقـصود بكـل منهما، ظاهرا وباطنا، معنى مباشرا و مؤولا، مع توخي عدم التعارض بين المعنيـين: الحرفي و المؤول، ثم عمد إلى تأويل ما هو حرفي. فأما اللباس فلقد حث الشرع، حسب ابن العربي، على لباس النعلين في الصلاة، سواء في القرآن عند قوله تعالى: يـابني آدم خُذُوا زِينَتَكُم عِنْدَ كُلِّ مسجِدٍ... [2] ولباس النعلين من الزينـة، وهـو مـا يؤيـده القرطبي (المتوفى سنة 671هـ/ 1272م) في تفسيره لهذه الآية مستندا إلى حـديث نبـوي مروي عن أنس بن مالك[3] وباستناده أيضا إلى سـيرة النبـي ﷺ وأحاديثـه، ويـذهب السيوطي (المتوفى سنة 911هـ/ 1505م) في تفسيره الرأي نفـسه.[4] وأمـا المعنـى المؤول أو الباطني الذي يذهب إليه ابن العربي، فهو أن النعلين لا يلبسهما القاعـد بـل الماشي أو المسافر، وما دام الشرع قد أمر بلبسهما في الصلاة، فهذا يعني أن المـصلي ماش، مسافر، وسفره، كما سبقت الإشارة إليه، ترحال بين منازل الآيات القرآنية وبـين منازل القراءة و السمع، وباختصار منازل المناجاة، يقول ابن العربي في هذا الصدد عن المصلين المسافرين الذين يريدون الوصال:« وهم الذين أمرهم الله بلباس النعلين، وإنما وضعت للماشي فيها. فدل على أن المصلي يمشي في صلاته ومناجاته ربه، في الآيات

الإنجليزية، وهو عمل أكاديمي قدمه تحت عنوان: " الثورة الصوفية بالبرتغال: ابن قسي وكتابه خلع النعلين" A Sūfīī Revolt In Portugal: Ibn Qasi and his <u>Kitāb kal'al-na'layn</u> نال به درجة الـدكتوراه PHD في العلوم السياسية من جامعة كاولمبيا سنة 1978.

1 - ابن قسي: **كتاب خلع النعلين**، ضمن:

-David Raymond Goodrich: **A Sūfī Revolt in Portugal: Ibn Qasī and his Kitāb Khal' al-na'layn**, Faculty of political science, Columbia university, 1978, p69.

2 - سورة الأعراف، الآية 31

3 - القرطبي (أبو عبد الله بن فرح): **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد عبد الحليم البردوني، دار الشعب القاهرة، ط2، 1372/ 1952، ج7، ص 191.

4 - السيوطي (جلال الدين): **الدر المنثور**، دار الفكر، بيروت، 1993، ج3، ص 441.

التي يناجيه فيها، منزلا منزلا. كل آية منزل و حال.»[1] وفي النص نفسه يدعم ابن العربي موقفه هذا بمعنى من المعاني اللغوية لكلمة "سورة" و "سور" على أنها: منازل، وهو معنى يثبته و يحصيه أصحاب المعاجم، مع معان كثيرة أخرى لكلمة سورة وسور[2]

وانطلاقا من اعتبار المصلي مسافرا يستوجب حال سفره أن يكون لابسا لنعليه،يذهب ابن العربي في التأويل إلى أبعد من الوقوف على ما يعطيه ظاهر النص،فيرى أن المصلي "المسافر" يلاقي في ترحاله الصعاب و المخاطر، كالتي يلاقيها المسافر في الفيافي و البراري، وفي الصلاة تتمثل تلك المخاطر في ما قد يلاقيه من غموض في ما يتلوه من آيات وما قد يلاقيه في تصوراته العقدية عندما يتمثل الإله في القبلة التي يتوجه إليها أثناء صلاته من صعوبة التمييز من خلال الفصل أو الجمع بين مواضع التشبيه و التنزيه، فكل هذه الصعوبات هي في نظر ابن العربي أشواك ومخاطر في مسالك المصلي المسافر لها أن تلحق الأذى بقدميه إن كانتا غير منتعلتين.

والقدمان في تأويل ابن العربي رمز لظاهر المصلي ولباطنه، الممكن تحصينهما بالكتاب و السنة وهما خير ما يتزود بهما المرء المسافر، وفي نهاية المطاف ندرك مع ابن العربي أن رمز "لبس النعلين" مقصود به الاستعانة بالكتاب والسنة، و هما الزينة التي أمر الشرع بأخذها عند كل مسجد، يقول ابن العربي عن حال المصلي " المسافر" وحاجته إلى الدليل: الكتاب والسنة، المرموز إليهما بـ:"النعلين!" :« ...فمن كان حاله السفر دائما كيف لا يقال له:"البس نعليك"أي استعن في سيرك بالكتاب و السنة، وهي زينة كل مسجد؟ فإن أحوال الصلاة، وما يطرأ فيها من كلام الله، وما يتعرض في ذلك من الشبه في غوامض الآيات المتلوة...فهذه بمنزلة الشوك و الوعر الذي يكون بالطريق، ولا سيما طريق التكليف، فأُمِر (المصلي) بلباس النعلين، ليتقي بهما ما ذكرناه، من الأذى لقدمي السالك، اللتين هما عبارة عن ظاهره وباطنه. فلهذا جعلناهما الكتاب و السنة.»[3]

1 - **ف.م.** عثمان، ج3، ص 211- 212.

2 - ابن منظور: **لسان العرب**، مادة "سور"، ج4، ص 386. كذلك – الفيروز آبادي: **القاموس المحيط**،مادة" سورة " ص 3744.

3 - **ف.م.** عثمان يحي، ج3، ص ص 214-215.

إن هذا التأويل الأكبري للقدمين وللباس النعلين جاء مغايرا تماما لتأويل أكبـري آخر لما في القرآن الكريم من أمر إلهي لموسى عليه السلام أن: ... اخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنـكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوًى [1] فالمقصود بالنعلين هنا، حسب ابن العربـي، غيـر المـذكور آنفا؛لأن الأمر هناك كان باللباس، وهنا جاء الأمر بالخلع، لأن المأمور هو موسى الذي وصل إلى الحضرة القدسية، من جهة، ومن جهة أخرى، لأن المكان الذي بلغه موسـى أنقى من أن يبقى بالواصل أي شائبة من أدران المادة و الأهواء، ومعلوم حـسب ابـن العربي أن النعلين مصنوعان من جلد حمار، ولقد جاء في تفسير السيوطي استنادا إلـى قول لعلي بن أبي طالب - رضي الله عنه- بأن النعلين كانـا مـصنوعين مـن جلـد حمار،لهذا أمر الله موسى بخلعهما، ولهذا يرى السيوطي وجوب خلعهما في الـصلاة[2].

ولقد تعلقت، حسب ابن العربي، بأمر "خلع النعلين" ثلاثة أمور لها بعد رمـزي، يقـول عنها:« وأما نعلا موسى – عليه السلام- فليستا هذه... روينا أنهما كانتا من جلد حمار ميت. فجمعت ثلاثة أشياء:الشيء الواحد: الجلد وهو ظـاهر الأمـر.أي لا تقـف.م.ع الظاهر في كل الأحوال. والثاني: البلادة، فإنها منسوبة إلى الحمار. والثالث كونه ميتـا غير مذكى، والموت هو الجهل. وإذا كنت ميتا، لا تعقل ما تقول و لا مـا يقـال لـك. والمناجي لا بد أن يكون...حي القلب، فطنا بمواقع الكلام، غواصا على المعاني التـي يقصدها من يناجيه بها.»[3]

إذن، خلع النعلين في مفهوم ابن العربي هو عدم الوقوف كثيرا أو عدم المكـوث طويلا عند الظاهر فوجود الظاهر و الباطن يعني ضرورة الوقوف عندهما كلا بالقـدر الذي يستحقه، ثم يجب توفر الفطنة و الذكاء، سواء عند الوقوف عند الظاهر أو عنـد الغوص في الباطن فيما تقول أو فيما يقـال لـك أو فـي كـل مـا يعترضـك مـن مواقف،فالتخلص من النعلين المنسوبين لجلد الحمار معناه التخلص من بـلادة الحمـار ومن انقياده الأعمى لكل من يأمره أو لِسيرهِ الآلي نحو ما يحقق له رغبتـه، فالحمـار مأمور بغيره و بأهوائه، لا حيلة ولا ذكاء و لا فطنة له، ولا حرية له، و لكن الحريـة عند ابن العربي لا تعني الذكاء و الفطنة في اختيار الفعـل و التجـوال بـين الظـاهر

---

1 - سورة طه، الآية 12.

2 - السيوطي: **الدر المنثور**، ج5، ص 558.

3 - **ف.م.** عثمان يحي، ج3، ص ص 214-215.

والباطن دون ضابط، فخلع النعلين عند ابن العربي هو التمسك أيضا بما يمليه الـشرع وهو ما قصده بالإشارة إلى الحمار الميت الغير مذكى.

إن هذا المعنى المعطى لخلع النعلين الوارد في الآيـة القرآنيـة يـأتي شـارحا ومضيفا للمعنى الذي أعطاه "ابن قسي" للخلع على أنه التجرد عن الدنايا و عن أهـواء النفس، كما رأينا من قبل، والمأخوذ بدوره عن الغزالي الذي ذهب في تفـسيره ل"خلـع النعلين" إلى ضرورة الأخذ بالمعنى الظاهر و الباطن معا، فلا نكتفـي فقـط بالظـاهر فصنف.م.ن "الحشوية" ولا بالباطن فقط فنقع في فضائح الباطنية، فالكمال يكمـن فـي الجمع بينهما. يقول الغزالي في تفسيره لـ:"خلع النعلين":«...موسى فهم من الأمر بخلع النعلين اطرح الكونين فامتثل الأمر ظاهرا بخلع نعليه وباطنا بخلع العالمين...»[1]

ولا غرابة من وجود التقارب بين فهم الغزالي و ابن قسي و ابن العربي بحكم أن ابن العربي هو أول من قام بشرح كتاب " خلع النعلين"لابن قـسي، حتـى أن النـسخة الوحيدة المطبوعة امتزج فيها نص ابن قسي بالشرح الأكبري. كما أنهما يشتركان فـي الأخذ عن "حجة الإسلام الغزالي". ولكن كل هذا لا يمنع من القول إن ابن العربـي قـد تفرد بمعنى اللباس و أيد إلى حد ما أستاذه ابن قسي في تأويل " الخلع" مع الإشارة إلـى أن ابن العربي تجاوز ابن قسي في تأويل اللباس و الخلع وذهب أبعد من مذهب الغزالي في الجمع بين الظاهر و الباطن وبين اللباس و الخلع، وبالأخص في التعمق أكثر في الباطن دون إنكار الظاهر الذي هو المنطلق.

واختلاف تأويل رمز النعلين بين الموضعين "اللباس" و "الخلع" لا يعني تناقـضا عند ابن العربي بقدر ماهو تكامل بين حقيقتين وبين نورين: "نور محمدي" وهو اللبـاس لأنه ارتبط بلباس النعلين في الصلاة و بجزء من الزينة التـي تؤخـذ عنـد المـساجد وبالتأويل إلى الكتاب والسنة، بينما خلع النعلين "نور موسوي" لارتبـاط فكـرة الخلـع بموسى عيه السلام المخاطب في الآية الكريمة، وبهذا يكون النور المحمدي مع النـور الموسوي "نور على نور"، ولما كان اللباس بخلاف الخلع، دل ذلك على نور الاختلاف. يقول ابن العربي في موقفي اللبـاس والخلـع:«ولأهـل هـذا المـشهد، نـور "خلـع

---

1 - الغزالي: **مشكاة الأنوار**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص31.

النعلين"،ونور" لباس النعلين". فهم المحمديون، الموسويون، يخاطبون من شجر الخلاف.»[1]

حديث ابن العربي عن الخلاف وعن الشجر يشير به إلى اللباس قبل الوصول،وإلى الخلع عند الوصول، وليس اللباس كالخلع، لأن المقصود بالأول أمر الأخذ بالكتاب و السنة، والثاني التخلي عن الأهواء و الميول وعن الدنيا برمتها، وبين اللباس و الخلع طريق شاق مليء بالمخاطر و الفتن و الاختلافات، لهذا تحدث ابن العربي عن الشجرة ورمز لها بالاختلاف كما قرنها بموسى عليه السلام، ذاك لأنه « لما وجده آل فرعون في اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى: و"المو" هو: الماء بالقبطية و "السا" هو: الشجر، فسماه بما وجده عنده، فإن التابوت وقف عند الشجر في اليم. فأراد قتله فقالت امرأته...إنه قرة عين لي ولك»[2] وذهب بعض شراح الفصوص إلى الشجرة ترمز إلى الفكر، من حيث تشعبه وأخذه عن الحس، والتابوت يرمز للجسد وما بالتابوت رمز النفس ذات المصدر الإلهي وبها السكينة، في حين يرمز فرعون للنفس الأمارة[3]. فالتابوت وهو الظاهر رمز الناسوت وما بداخله الباطن و هو اللاهوت أو الجانب الإلهي في الإنسان. بينما يرمز اليم في نظر أحدهم للعلوم و المعارف الحاصلة للنفس بطريق النظر[4]، في حين ذهب أحد الشراح إلى أن « وقوف تابوته عند الشجرة إشارة إلى أن الهيكل الكمال الإنساني يتوقف وجوده على الأركان المتشاجرة الأغصان من

1- **ف.م**. عثمان يحي، ج3، ص 216.

2 - ابن عربي: **فصوص الحكم**، ج1، ص 200- 201.يردد ابن العربي الكلام نفسه عند التعريف بنسب موسى و هارون في محاضرة الأبرار ولكن ينسب هذا التفسير لشيخه " أبي زيد السهيلي" المتوفى سنة 581/ 1185 في كتابه "المعارف والأعلام" - ابن عربي: **كتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار**، دار صادر بيروت، م1، ص130.

3 - القاشاني (عبد الرزاق): **شرح القاشاني على فصوص الحكم**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1386/ 1966، ص ص 309-310.

4 - ابن عربي: **فصوص الحكم**، تعليقات أبو العلا عفيفي، ج2، ص 293.

أصل الطبيعـة الواحـدة، فـإن الـشجر، إنمـا سـمي شـجرا لاخـتلاف أغـصانه والتفافها،والمشاجرة هي المخالفة و المخاصمة»[1]

كم هو غريب هذا التأويل عن الغريب عن التصوف؟! فكيف يؤول النعلين مـرة بأهواء النفس و بالمادة المدنسة لأنها من جلد حمار، ومن قبل قد أعلـى مـن شـأنهما فجعلهما رمزا للكتاب و السنة؟! ثم إذا كان ابن العربي يحذو حذو الغزالي فـي الجمـع بين الظاهر و الباطن، فكيف انتقل من ظاهر فيه أمر بلباس النعلين إلى باطن القصد منه حسب ابن العربي الكتاب و السنة؟! وكيف رمز بالقدمين إلى الظاهر و الباطن. ثـم إن ظاهر النص فيه أمر بالتمسك بالمصدرين للتشريع و المنهجين في السلوك، لا بانتعالهما أو وضعهما بالقدمين، ومهما كان تأويل القدمين فإن العادة جرت وهي في حكم الظاهر على أن لا يعلى من شأن القدمين في الرمز بالرغم من أهميتهما، وكل إشـارة إليهمـا توحي بما هو أدنى و أسفل لا يرقى ولا يسمو إلى أن يرمز إلى الكتاب و السنة. ولكن بالنظر إلى الرمزية و أعماقها، فإن مثل هذه التأويلات كثيرة ونقرأ ما يماثلها و أكثـر عند "البسطامي" و"الحلاج" و "النفري" و غيرهم، وهو مـن أهـم دواعـي ومبـررات الهجمات التكفيرية التي تعرض لها ابن العربي وما زال يتعرض لها بمعية من هم على شاكلته من الصوفية. ولا شك في أن الصعوبات في فهم مثل هذه التأويلات هـي التـي حذت بالصوفية إلى الرمزية و توخي السرية في البوح بالمراد من الرمـوز، لأن مـن ليس بصوفي هو أقرب إلى ذهنية أهل الظاهر في نظر أهل الباطن.

في هذا الصدد جاء تأويل خلع النعلين بضرورة ترك الدنيا، بل العالمين معا، عند ابن قسي وتأثره في ذلك بالغزالي ومشكاة أنواره، مـادة دسـمة لنقـد متكـرر لابـن تيمية،وكان الغزالي أكثرة عرضة لنقده اللاذع باعتباره صاحب هذا التأويل معتبـرا أن مثل هذا الفهم راجع إلى تأثير الفلاسفة القائلين بنظرية الفيض و بفعل حركـة الأفـلاك وتأثير العقول المفارقة، كما سوى في هذا المجال بين الغزالي وخصومه من القرامطة[2]

---

1 - مؤيد الدين جندي: **شرح فصوص الحكم**، تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، تقديم غـلام حسين إبراهيمي، مؤسسة چاپ وانتشارات دانكشاه، مشهد، إيران، فـروردين، 1361 تقـويم فارسـي، 1982م، ص 626.

2 - فرقة القرامطة أسسها حمدان بن الأشعث الملقب بقرمط، لقصر رجليه وقامته قـدم مـن خوزسـتان بالأهواز إلى الكوفة واستقر ا وهناك قام بدعوته و حركته القرمطية الشيعية الإسماعيلية، ظهر أمرها كفرقة

فجعلهم في كفة واحدة مع الملحدين من الفلاسفة فقال:«...إذ صـاحب كتـاب مـشكاة الأنوار إنما بنى كلامه على أصول هؤلاء الملاحدة وجعل ما يفيض على النفوس مـن المعارف.م.ن جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران النبي صلى الله عليه وسلم كما تقوله القرامطة الباطنية ونحوهم من المتفلسفة وجعل خلع النعلين الذي خوطب بـه موسى صلوات الله عليه وسلامه إشارة إلى ترك الدنيا والآخرة وإن كان قد يقرر خلـع النعلين حقيقة لكن جعل هذا إشارة إلى أن من خلع الدنيا والآخرة فقد حصل لـه ذلـك الخطاب الإلهي.»[1] وقال كذلك وفي أكثر من موضع من فتاويه ومؤلفاته: « ويجعلـون خلع النعلين ترك الدنيا والآخرة ويفسرون الشجرة التي كلم منهـا موسـى و الـوادي المقدس ونحو ذلك بأحوال تعرض للقلب عند حصول المعارف له وممـن سـلك ذلـك صاحب مشكاة الأنوار وأمثاله...»[2] وفي موضع آخر جمع عند خوضه في مسألة كلام الله كلا من الغزالي وابن قسي وضم إليهما ابن العربي ومن جملة ما قاله:« وكلـم الله موسى تكليما فمن جعل هذا من جنس الوحي الأول كما يقول ذلـك مـن يقولـه مـن المتفلسفة ومن تكلم في التصوف على طريقهم كما في مشكاة الأنوار وكما فـي كتـاب

سنة 264هـ/ 877م واستفحل أمرها كحركة سنة 278هـ/ 891م. من مزاعم حمدان قـرمط أن الـصلاة المفروضة خمسون صلاة في اليوم، وفي العقيدة أنكر القرامطة أسماء الله بحجة أن أي اسم مدعاة للتشبيه،كما زعموا أن بالقرآن نقص وأن الفرائض قابلة للتأويل، وفي السياسة كما دعا إلى إمامة أهل البيت واسـتجاب له جمع كثير عد بعشرات الآلاف، فوضع على رأسهم اثنى عشر نقيبا سماهم الحواريين. سجن وفـر مـن السجن و حيكت حوله أساطير ونسبت له كرامات، قام بتعيين دعاة في العراق و فارس ، ولقد كان حمدان قرمط يتلقى الأوامر و التعليمات من أئمة الإسماعيلية بـ"السلمية" ولما شق عصا الطاعة عليهم قتلوه وصهره "عبدان" مؤلف.م.عظم كتب القرامطة سنة 280هـ/ 893م

- البهوتي (منصور بن إدريس): **كشف القناع عـن مـتن الإقنـاع**، تحقيـق هـلال مـصيلحي، دار الفكر،بيروت، 1402هـ/ 1981م، ج6، ص 172./ – ابن أبي جرادة (كمال الدين عمر): **بغية الطلـب** في **تاريخ حلب**، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر بيروت 1988، ج2، ص ص 929، 937 ./- محمـود سـالم عبيدات: **تاريخ الفرق و عقائدها**، دار الفرقان، عمان، الأردن، 1998، ص ص 178،180.

1 - ابن تيمية: **درء تعارض العقل و النقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الريـاض، 1391/ 1971، ج1، ص ص 317-138.

2 - ابن تيمية: **الفتاوى**، ج13، ص 238.

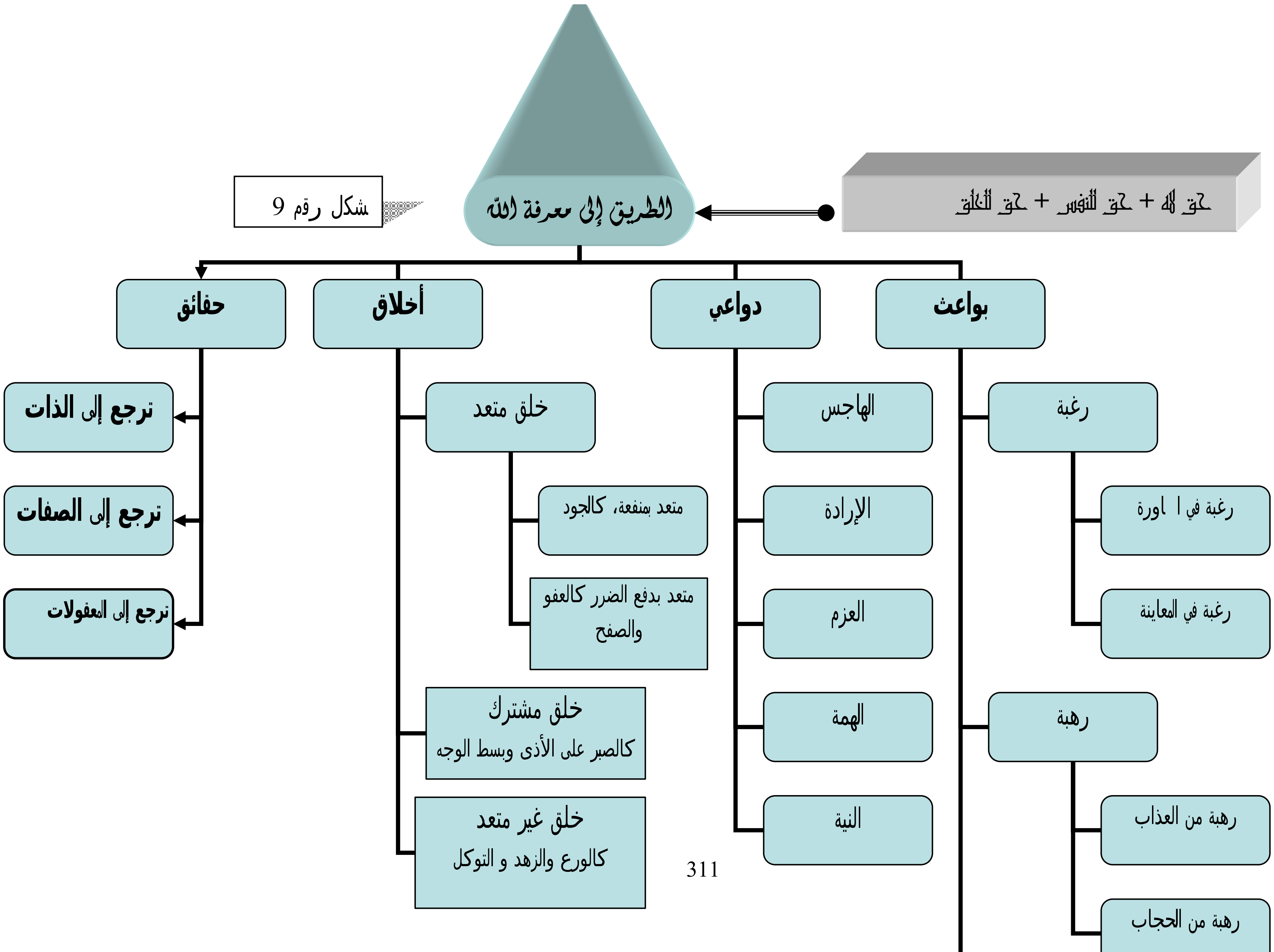
خلع النعلين وكما في كلام الاتحادية كصاحب الفصوص وأمثاله فضلاله ومخالفته للكتاب والسنة والإجماع بل وصريح المعقول»[1]

مهما قيل عن تأويل ابن العربي و مهما قيل عن تكفير ابن تيمية لابن العربي يبقى التأويل الأكبري تأويلا حاول صاحبه إبعاده قدر المستطاع عن منهج الفقهاء و أهل الظاهر، وهو ما يبرر الرمزية فيه، لأنه يدرك أكثر من غيره الصراع و الخلاف الدائم بين الصوفية ، أو أهل الباطن، وبين الفقهاء أو أهل الظاهر، وهو صراع أساسه الاختلاف بين الفئتين في المنهج المتبع، وفي نوعية الخطاب الصادر عنهما في مادته،وفي الغرض منه، وحتى المتلقي ليس واحدا في العلمين.

إن منهج الصوفية مغاير لمنهج الفقهاء الذين يكتفون بالظاهر، فأهل الحق حسب ابن العربي ينطلقون من الظاهر و يتجهون نحو الباطن، فهم كما قال الغزالي لا يهملون الظاهر و لكن لا يتوقفون عنده. كما أن مادة خطابهم لا تقف عند مواضيع عامة يتداولها كل من هب ودب، وإنما موضوعاتهم خاصة وتتوجه إلى فئة خاصة من المتلقين، فخصوصية علم الباطن من حيث صاحب العلم و منهجه و موضوعه تختلف عن عمومية منهج وموضوع الفقه، وكذا إمكانية كل إنسان في تعلم علم الظاهر لسطحيته، على ما هو سائد عند الفقهاء (أهل الرسوم)، لأن الفقه في نظر ابن العربي أعمق بكثير مما يتصوره ويدركه فقهاء السلطان، فهذه من جملة ما يدفع إلى الاختلاف الكبير البالغ درجة الصراع والتكفير بين الفقهاء و الصوفية. ومن الأمور التي نالت حظا وافرا من سخط الفقهاء اتخاذ أهل الباطن من الغزل أسلوبا للتعبير عن محبة الله والشوق إليه لما وجدوه في المرأة من نموذج أمثل للتجليات الإلهية. فإلى ماذا ترمز المرأة والأنثى في فلسفة ابن العربي الصوفية؟

---

1 - ابن تيمية، **الفتاوى**، ج12، ص ص 401- 402.


حق لله + حق النفس + حق الخلق
الطريق إلى معرفة الله
بواعث
دواعي
أخلاق
حقائق
رغبة
رغبة في ا اورة
رغبة في المعاينة
رهبة
رهبة من العذاب
رهبة من الحجاب
الهاجس
الإرادة
العزم
الهمة
النية
خلق متعد
متعد بمنفعة، كالجود
متعد بدفع الضرر كالعفو والصفح
خلق مشترك
كالصبر على الأذى وبسط الوجه
خلق غير متعد
كالورع والزهد و التوكل
ترجع إلى الذات
ترجع إلى الصفات
ترجع إلى المعقولات

شكل رقم 9

الفصل العاشر

رمزية المرأة وقيمتها في فلسفة ابن العربي الصوفية

أولا- البعد الوجودي للمرأة المنبعثة وعلاقتها بالرجل

ثانيا- الأنثى محل للانفعال

ثالثا- التجلي الإلهي في المرأة

رابعا- منزلة الأنثى في نظرية التثليث الأكبرية

خامسا- من حواء إلى براءة مريم عليها السلام

سادسا- المرأة وطريق الصوفية

يمكن للباحث الغوص في موضوع المرأة و التصوف من خلال أربعة منافذ كبرى هي:

- المنفذ الأول: من حيث ما شكلته المرأة من موضوع في التصوف يطرح فيه الصوفية أفكارا متعددة ومختلفة عن المرأة ككائن بشري له الصفات الإلهية نفسها التي يحملها الرجل، أو من حيث الأنوثة كفكرة لها أبعاد ميتافيزيقية لدى الصوفية.

- المنفذ الثاني: العلاقة بين المرأة و الرجل خاصة المثالية منها شكلت نماذج لإمكانية، بل ولأفضلية العلاقة التي يجب أن تكون بين العبد و ربه. فجل الكتابات الصوفية التي تصف العلاقة بين السالك ونقطة الوصول تستشهد بما يروى من نوادر وغرائب عن المتحابين. لهذا لا تكاد تخلو هذه المؤلفات من أسماء النساء وما تحمله من رموز وخاصة اسمي "ليلى" و"سعدى"

- المنفذ الثالث: يتخذ الصوفية في إطار علم الباطن من المرأة ومن الغزل مظاهر لرموز وإشارات يجب عبورها إلى باطن يكون المقصود هو الله أو معان أخر لا المرأة وتكون عبارات الغزل معاني روحية لا مظاهر حسية. لهذا عندما نقرأ أشعارا وعبارات لمتصوفة خاصة في المحبة و العشق يخال إلينا أننا نقرأ غزلا واضحا بعباراته و بمدلولاتها، لهذا قال ابن العربي:[1]

كلما أذكره من طلل	أو ربوع أو مغان كلما
أو نساء كاعبات نهد	طالعات كشموس أو دمى
كلما أذكره مما جرى	ذكره أو مثله أن تفهما
منه أسرار وأنوار جلت	أوعلت جاء بها رب السما
لفؤادي أو فؤاد من له	مثل ما لي من شروط العلما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها	واطلب الباطن حتى تعلما

- المنفذ الرابع: الباب الرابع من أبواب إمكانية دارسة موضوع المرأة و التصوف هو البحث في المرأة الصوفية في ذاتها لا كموضوع أو رمز أو مظهر حسي جميل يقرب من جمال الجلال و جلال الجمال.

مع ضرورة الإشارة هنا وبحكم التداخل بين مختلف القضايا في فلسفة ابن العربي، بل وحتى في كثير من تفاصيل القضايا المتنوعة، فإنه عند دراسة مسألة كرمزية المرأة في فلسفة ابن العربي الصوفية تتداخل هذه المنافذ الأربعة ، بحيث يصادفك مثلا

---

[1] ابن عربي : **ترجمان الأشواق**، دار صادر بيروت1961،ص ص10-11.

الحديث عن كمال المرأة وبلوغها درجة الاتصال وهو بصدد الحديث عن رمزية الأنوثة على أنها الأصل في الأشياء، وعلى أنها المحل المنفعل ، أو أن فيها أعظم شهود للحق.أو أن الحب الذي يفني الذاتين هو من أبرز مظاهر الوحدة بين الموجودات وتجلي الكمال الإلهي فيها. ولو أن للأنثى دلالة التفرقة وللذكورة الجمع.

ومرد كل هذا ميزة جوهرية في فلسفة ابن العربي الصوفية إذ في فكره وحياته اتحدت الجوانب الوجودية والمعرفية والأخلاقية والجمالية، لتشكل شخصا ابتغى بلوغ الكمال وزعم أنه بلغه، ومن هنا كانت لكل أفكاره صلة بحياته. أو لنقل «اتحد فكره بوجوده، بحيث إننا كثيراً ما نكمل بحثنا لفكرة من أفكاره بالنظر في تفاصيل حياته.»[1] وموضوع علاقة ابن العربي بالمرأة وتجسد ذلك في فلسفته في المرأة من أصدق الأمثلة على ذلك. فلقد أحب ابن العربي المرأة كيانا واتخذ منها رمزا للعشق الإلهي، وأفضل ميدان للتجليات الإلهية، كما كان له تصوره الفلسفي عنها، عن خلقتها وأنوثتها وعن مكانتها بين العارفين وبلوغها درجة الكمال. فما هو مدلول الأنوثة في فلسفة ابن العربي الصوفية وإلى ماذا يمكن أن يرمز؟

تدرس فكرة الأنثى في فكر ابن العربي وفي كشفه بدءا بخلقتها، أو بكينونتها البيولوجية ثم التكامل بالجنس وبالنكاح، وتبيان وجه حاجة الذكر للأنثى وطبيعة علاقته بها، ثم وجه حاجة الأنثى وطبيعة علاقتها به،والحديث هنا ينتقل ويختلف اختلافا جوهريا بين زوج:أنثى وذكر البشر وبين الأزواج في سائر الكائنات، ثم أهمية التوالد والتناسل، ولكل مسألة ظاهرها وباطنها، فللعلاقة بين الرجل والمرأة مظهرها البيولوجي الوجودي وبعدها الرمزي ودلالتها الأعمق والأبعد عن مدارك العامة. سواء من حيث الجسد أو من حيث العاطفة أو من حيث النكاح والتوالد و التناسل.

---

1 - سعاد الحكيم: **المرأة ولية وأنثى..قراءة** في **نص ابن العربي،** مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ربيع الآخر،1421هـ، يوليو-2000م، السنة العشرون، العدد: 80 [20-10-2003] **على الموقع الالكتروني:** http://www.awu-dam.org/trath/80/trath004.htm

أولا- البعد الوجودي للمرأة المنبعثة وعلاقتها بالرجل:

يستمد ابن العربي كعادته القاعدة الأساسية لآرائه من النص قرآنا وسنة، ويذهب به البعد الفلسفي الصوفي الذي يشكل نسقية مذهبه فكرا وممارسة. فآدم ،حسب ابن العربي، وحسب الاعتقاد الديني، كان بمفرده، لا مؤنس له، فبعث الله منه حواء لتؤنس وحشته وتكون له زوجا يحقق له وحدته وكماله، فالإنسان تركيب بين الأنوثة والذكورة، لأنه بذلك يبلغ الكمال ويستحق منزلة الخلافة، خلافة لم تقتصر على ذكورة ولا على أنوثة، بل تجمع كائنا واحدا، الجزء المذكر فيه خلقه الله بيديه، والمؤنث بعثه كاملا من الجسم الأول، ومن هنا قال بن العربي: « فاستخرج من ضلع آدم القصيرى، حواء. فقصرت (المرأة) بذلك عن درجة الرجل.»[1] وهو النقص الذي ورد ذكره في القرآن في قوله تعالى: ...وللرجال عليهن درجةٌ... [2] غير أن ابن العربي يذهب إلى أن هذه الدرجة قد عوضت بتفضيل المرأة وتميزها عن الرجل، منها أن كلمة "المرأة" تزيد عن الكلمة الدالة على الرجل وهي:"المرء"[3] بحرفين لهما رمزية الألوهية في فلسفة ابن العربي الصوفية فالزيادة لها معنى، تعوض تلك الدرجة.

ثم إن هذه الدرجة التي للرجال على النساء ليست، حسب ابن العربي، من جهة الإنسانية التي هي حقيقة جامعة للرجل والمرأة إنما لكون آدم خلقه الله من تراب وبيديه ثم نفخ فيه من روحه وحواء منبعثة من آدم ذاتا واحدة. وفي فلسفة ابن العربي أسبقية آدم على حواء وإن تعطي درجة للرجال على النساء فليس فيها تفضيلا للذكر على الأنثى، فالعكس هو الصحيح، لأن الأفضلية في المقام ستؤول للأنثى لا للرجل بحكم أن آدم له مقام "الفردية" وحواء لها "الوحدانية"[4]. والفردية [5] مقام يرمز للخلافة لاحتواء الصفات والأسماء الإلهية المتضادة لكون الإله خلقه بيديه رمز الجلال والجمال والغفران والعقاب...بينما الوحدانية[6] مظهر الأحدية، صادرة عن الذات الكريمة. وهي

---

1 - **ف.م.** عثمان يحي، ج2، ص 248.

2 - سورة البقرة، الآية 228.

3 - **ف.م.** دار صادر، ج3، ص 89.

4 - ابن العربي: **كتاب الألف وهو كتاب الأحدية**، ص ص 7-8.

5 - العيدروسي (عبد القادر): **النور السافر**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/ 1985، ص 159

6 - ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، ص 471.

المعبرة عن التجليات الإلهية، والمعبرة في جوهرها عن الإنـسان الكامـل. ومعرفـة الوحدانية هي أول أوجه المعرفة عند الصوفية[1]

إذن، الفردية في آدم لخلافته ولأن الله خلقه على صورته، ولأنه يحتـاج إلـى آخر، فالفرد في فلسفة ابن العربي عدد يطلب وجود المثيل والزوج. وهنا يستدل ابـن العربي بما جاء في القرآن الكريم عندما قال تعالى: وزكريا إِذْ نَـادى ربـه **رب لَـا تَذَرنِي فَردا** وَأَنْتَ خَير الْوارِثِين [2] مؤولا معنى قول لا "تذرني فردا" إلى طلب الرفيق أو الزوج – الزوج من حيث العدد - أو الفرد الثاني ليقوى به وليرثه، واستجاب له الله وألحق فرديته بفرد ثان هو يحي عليه السلام. بينما الوحدانية لحواء، يليها العدد اثنان، فتكون لها الأسبقية كأسبقية الواحد، وتكون لها الأفضلية كالواحد، ويكون للثاني رتبـة دون الواحد وله صفة العدد، لأنه أول الأعداد، بينما الواحد ليس عددا، وقد مر معنـا هذا في الفصول الخاصة بالحروف. ثم إن وحدانيتها وقيمة أنوثتها تكمن في أنها محل التجليات، ورمز للكمال من حيث ما ترمز له الأنوثة في فلسفة ابن العربي الصوفية.

وبإعطائه للمرأة مقام "الوحدانية" يكون ابن العربي قد قدم المرأة على الرجـل في القرب من الذات الإلهية وقرب الرجل من الصفات والأسماء لخلافته ولأنه خلقـه أولا، ثم إن الخلق باليدين يرمز للثنائيات واختلاف السبل وتعددها. بينما انبعاث حـواء دفعة واحدة من آدم رمز وحدة وكمال. ولم يقف ابن العربي عند هذا الحد فـي تقـديم مبررات أفضلية المرأة على الرجل إذ راح يبحث عن التعليل النصي الشرعي وبلغ به فهمه للنص الديني إلى تبرير إعطاء الشرع النصيب الأكبر من الميراث للرجل، لقوله تعالى: ...لِلذكرِ مِثْلُ حظ الْأُنثَيين... [3] ولما كان ابن العربي ذا نزعة سنية ظاهريـة واضحة المعالم في الفروع، لم يجتهد في النص ويؤوله بل راح يبرره بما ينسجم مـع باطنيته الكشفية وأفكاره الفلسفية عن المرأة وعن الأنثى في أن الله أخرها في الوجـود لكن فضلها في المقام والرتبة، وهو تبرير تفرد ابن العربي به في الفكـر الإسـلامي وكان رائدا في فكرة تفضيل المرأة على الرجل، وهي من الأفكار التي تتجاوز ما تدعو

---

1 - السلمي: **طبقات الصوفية** ويليه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص 324.

2 - سورة الأنبياء، الآية 89.

3 - سورة النساء، الآية 11 و 176.

إليه اليوم التنظيمات السياسية والاجتماعية من حقـوق المـرأة وضـرورة مـساواتها بالرجل. وهذه من القضايا التي تبرر لراهنية ابن العربي وتدعم الـرأي القائـل بـأن الرجل سابق عن عصره بقرون وقرون. أو لنقل إنه ذو فكر إسلامي تخطى حدود القيد بالزمان وبالمكان في الفكر الإنساني. بخدمته للحقيقة الدينية والعمل علـى تطويرهـا باستعمال مختلف أدوات المعرفة المتاحة للإنسان.

إن إعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين في نظر ابن العربي لا يفضل الـذكر عـن الأنثى بل يقوي الضعيفَ، والقوي يكتفي بالقليل لأنه في غنى عن الزيادة، فوحدانيـة المرأة يكفيها قسمة واحدة كمقامها في الوحدانية، بينما لأن الذكر في مقام الفردية، وهو ما يقابله في الأعداد العدد اثنان، يأخذ القسمتين. فالميراث للأنثى واحد بأحديتها لاتعدد فيه. ويبقى حسب ابن العربي الحال نفسه في حل الاحتمالات الرياضية الممكنـة فـي نظام المواريث، يقول في هذا الشأن:« أشار الحق بوحدانية المرأة وفردانيـة الرجـل، وقوة المرأة وضعف الرجل، بصورة الميراث، فأعطى الأكثر للأضعف كي يقوى من جهة الضعف ومن جهة النشء. فإن الوحداني لا يقبل إلا مثله، فأعطى قسما واحـدا. والفرد إنما هو عين اثنين فهو ناظر لما هو عنه، فأخذ قسمين. فمـن الـوجهين معـا للمرأة الثلث وللرجل الثلثين إذا لم يكن سواهما فافهم، فإن الحكم ينتقل بانتقـال الزائـد والناقص ويصير على صورة وضع المسئلة فإن الحكم أبدا إنما هو للموطن.»[1]

وكما فسر ابن العربي حصة الأنثى من الميراث المساوية لنصف حصة الرجل لأنها الأقوى والأغنى فتأخذ الأقل، فسر كذلك مسألة إقامة المرأتين في الـشهادة مقـام الرجل الواحد مستعملا ماورد في النص القرآني من عبارة" النـسيان" للدلالـة علـى تبريره، لأن ابن العربي برر ما أقره الشرع ولم يؤول محتوى النص الشرعي إلى أمر آخر، وهو ما يثبت مرة أخرى جمعه بين الظاهر والباطن. وفي موضوع الشهادة ذهب ابن العربي إلى أن وجود المرأتين في الشهادة يحقق اليقين لأنـه إذا نـسيت الواحـدة ذكرتها الأخرى، بينما إذا نسي الرجل ضاع معه الحق المتنازع عليـه أو المبحـوث عنه، ثم إن النسيان المميز لبني آدم موروث عن نسيان آدم[2]، فالنسيان مـرتبط أكثـر بالرجل، بينما المرأة حتى وإن ضلت ذكرتها المرأة، كما جاء في قوله تعالى: ... فَـإِن

1 - ابن العربي: **كتاب الألف**، ص9.

2 - **ف.م.** دار صادر، ج3، ص 89.

لَم يكُونَا رجلَين فَرجلٌ وامرأَتان مِمن تَرضون مِن الشهداءِ أَن تَضِل إِحـداهما فَتُـذَكر إِحداهما الْأُخْرى... [1] فللمرأة الكمال بأنها لا تنسى وإذا ضلت رجعت إلـى الـصواب بامرأة مثلها، هنا الكمال، وللرجل النقصان لأنه إذا نسي ضل وضاع الحق.

هذا الاختلاف والتوازن بين الأسبقية في الوجود للذكر والأفضلية فـي المقـام للأنثى فكرة أساسية في نظرية الوجود عند ابن العربي لم يحد عنها، فلقـد سـبق وأن رأينا في قصته الرمزية وحوار الإنسان الكامل لذاته، كيف أن ابـن العربـي أعطـى الكلمة للورقاء المطوقة رمز "النفس الكلية" قبل "العقاب"، رمز "العقـل الأول والقلـم"، وهو أول ما ظهر في الوجود وعنه ظهرت الورقا التي طوقها بما هو عليه من جمـال إلهي، ولذلك سميت بالورقا المطوقة، وكان ذلك أول زوج ظهر فـي الوجـود، وأول ظهور للأسماء الإلهية، فالذكورة ظهرت مخلوقة أولا، فلها الفردية لأنها تحتـاج إلـى ثانٍ. والأنوثة منبعثة ثانيا لها الوحدانية؛ « لأن الفرد لم يعلم حتى استيقظ وخلقت كاملة على صورتها من حي نائم.»[2] الفرد والتزايد والتكاثر مرتبط بالأنوثـة لا بالـذكورة، مرتبط بالانفعال لا بالفعل.

إن تجسيد خلافة الإنسان خلافة تستمر ولا تنقطع، تجسد أسـماء الله وصـفاته وتختصر حقائق العالم، وتحقق الغرض من وجود المخلوقات وهي عبادة الله ومعرفته لا يتأتى دون استمرار النوع الإنساني لهذا كانت فكرة التزايد والتكاثر وكيفيـة تحققـه في العلم الإلهي قبل أن يخلق آدم وتبعث منه حواء، التي أحدث نقصا فـي جـسد آدم تكملته تكون بعودتها والتحامها بالجزء المفصول عنه، وهو ما يتم عن طريق النكـاح **الذي يعد** « أعظم الوصلة بين الأصل وفرعه»[3] و«هو نظير التوجه الإلهي على مـن خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه نفسه»[4] ويرغب فيه ما في الجنسين من شهوة لـم تظهر إلا بعد اكتمال ظهور الجسدين، أي بعد انبعاث حواء، ولو أن لهـا القِـدم فـي الوجود من حيث العلم الإلهي بها.

---

1 - سورة البقرة، الآية 282.

2 - ابن العربي: **كتاب الألف**، ص8.

3 - حسين صديق: **مفهوم المرأة في فكر ابن عربي**، مجلة التراث العربي، العدد 80، [10-11-2003]
http://www.awu-dam.org/trath/80/trath004.htm

4 - ابن عربي: **فصوص الحكم**، ج1، ص 217.

وعن النقص الذي أحدثه خلق حواء من آدم وهو نقص يجب تكملته وفراغ لا بد من ملئه لأنه لا وجود لفكرة الخلاء في فلسفة ابن العربي في الوجود يقول:« وعمر الله الموضع من آدم، الذي خرجت منه حواء، بالشهوة إليها، إذ لا يبقى في الوجود خـلاء. فلما عمره بالهواء، حن آدم إليها حنينه إلى نفسه، لأنها جزء منه؛ وحنت حواء إليـه، لكونه (أي آدم) موطنها الذي نشأت فيه . فحب حواء هو حب الموطن، وحب آدم هـو حب نفسه... وأعطيت المرأة القوة المعبر عنها بالحياء في محبة الرجال، فقويت على الإخفاء، لأن الموطن لا يتحد بها، اتحاد آدم بها.»[1]

يفسر ابن العربي في هذا النص كيفية ارتباط آدم بحواء والعلاقة التي تجمعهما. وكانت الشهوة هي الحافز على التحامهما بعد ظهور عاطفتي الحـب والحنـان علـى الجنسين ولكنه عند الأنثى كان أكبر، وليس أظهر، وهنا يربط ابن العربي بين العاطفة وبين مطابقة الفكرة للواقع في مداول الكلمة، لقد عقد الـصلة بـين الوجـود واللغـة والعاطفة. وهو ما يبرز في تفسيره لحنو حواء على آدم وعاطفته تجاهها وتجاه بنيهـا بأنها أصيلة ناجمة عن انحناء وانعطاف الضلع الـذي صـدرت منـه. يقـول ابـن العربي:«...وكانت حواء من الضلع للانحناء في الضلوع، لتحنو بذلك علـى ولـدها وزوجها.»[2] وأما حنو ومحبة آدم لحواء فلأنها جزء منه، إنه حنو وحب الكل للجـزء، أو حب آدم لنفسه، بينما حنو محبة حواء لآدم هو حنو الجزء للأصـل، حنـين إلـى الموطن لذلك هو أكثر عند المرأة، ولأن المرأة لها الوحدانية المبطونة في الفردية التي للرجل، كانت العاطفة الباطنية للمرأة أقوى والقدرة على سترها أكبر مما هـي لـدى الرجل؛ « لهذا تكون المرأة أقوى في ستر المحبة من الرجل، ولهذا هي أقـرب إلـى الإجابة وأصفى محل، كل ذلك من أجل الوحدانية»[3] وستر المحبة وعدم الإفصاح عن الرغبة في الالتحام بالأصل والموطن هو المنطلق لخلق الحياء في المرأة وهـو فيهـا أقوى وأظهر من الرجل ولو لم تتمكن من إخفائه .

علاقة المحبة التي بين الرجل والمرأة وإن كانت بحافز الـشهوة التـي أحـدثها انبعاث حواء من آدم، فإنها في حقيقتها ذات مصدر إلهي لأن الخلق ظهر بفعل الحـب

1- **ف.م.**، عثمان يحي، ج2، ص ص 248-249.

2 - المصدر نفسه، ج2، ص

3 - ابن العربي: **كتاب الألف**، ص9.

الإلهي للأسماء في أن تظهر، وللكنز المخفي في أن يتجلى ويعرف، ولأن المحبة بـين آدم وحواء إلهية لأن آدم المخلوق على صورة الإله ليس لـه إلا أن يعـشق مـصدره ويكون دائم الحنين إليه، كعشق وحنين العقول الصادرة عن العقل الأول فـي نظريـة الفيض عند الفلاسفة والتي يعقل فيها كل عقل ذاته فيصدر عنه فلك ويعقـل مـصدره فيفيض عنه عقل تال لعقله، غير أن هذه العملية المعرفية المفعمة بالعشق والحنين عند الفلاسفة هي نظرية في الحب الإلهي عند الصوفية متعالية عن مدركات العقـل ففعـل المحبة ناجم عن تجليات الجمال والجلال والرحمة في آدم وفي حواء فيدركها كل منهما فيعشقان بعضهما محبة في الله وفي جماله وجلاله وسائر صفاته وأسـمائه المتجليـة فيهما، وفي حواء أكثرمن آدم.ولقد أبدع الصوفية في مجال المحبة حتى أسسوا لأفكار في المحبة أصبحوا يتداولونها ولا يكتفون بقرض الشعر في المحبة والعشق الإلهيين.

ومن هؤلاء نذكر أحد المعاصرين لابـن العربـي وهـو:"روزبهـان البقلـي الشيرازي"[1] (522/1128-606-1209) عالم فارسي، قطب صوفي، يعـد أحـد أعمـدة مذهب المحبة الصوفي، تلك المحبة التي تنطلق عنده من قاعـدة عامـة ذات أصـول ثلاثة[2]:

-الحب مصدره إلهي ويتمثل في حب الله لعبده المؤمن دون أي واسطة ليجسد الوحـدة والمعرفة.

-الحب ناتج عن علم سابق في علم الغيب، عالم الألوهية، أي أن حقيقته فـي وجـوده والعلم بها سابق عن كل موجود، فهي متعلقة بعالم الغيب عالم الألوهية، عالم المطلق، وهو ما يمهد لفكرة أن لا حد ولا ضابط في التعبير عن الحب الإلهي، مما يعذر ويمجد أشعار "رابعة العدوية" والحلاج وابن الفارض وغيرهم.

---

1 - صدر الدين أبو محمد، يعرف أيضا بنصير البقلي الفسوي، من مؤلفاته الصوفية:" الأنوار في كـشف الأسرار" و " سير الأرواح" و تفسير صوفي للقرآن عنوانه:"عرائس البيان في حقائق القـرآن" الـسيوطي: **طبقات المفسرين**، ص215. /-حاجي خليفة:**كشف الظنون**، ج1،ص 195،ج2، ص ص 1011، 1031. –ابن بطوطة:**رحلة ابن بطوطة** ج1،ص 233

2 - Abderrahman Tlili : **L'amour mystique et la femme chez les soufis**, Etudes orientales, revue culturelle trimestrielle, publiée par l'association des Etudes Orientales, Paris, N°5/6 1990, pp36,37.

- الحب فضيلة توحد المسلمين وكافة المؤمنين بتجاذب طبيعي ناجم عن الأصلين الأول والثاني، وهو ما يعطي البعد الأخلاقي بعد أن أُعطى البعدين الوجودي والمعرفي.

إذا كان " روزبهان الشيرازي" قد نظر لمذهب الحب في الوجود والأخلاق فإن ابن العربي دعم هذا التنظير وطبقه، وفي ما اجتمع عليه ابن العربي وروزبهان في تنوع أشكال الحب هو الذي عبر عنه هنري كوربان بـ:"جدلية الحب"[1] La dialectique d'amour مبينا بأن الحب جوهر الوجود في فلسفة ابن العربي، والمحفز على المعرفة، والباعث على السلوكات الأخلاقية التي تليق بعاطفة المحبة المدركة للجمال الإلهي مع هيبة ورهبة من جلال جماله. فلقد ذهب ابن العربي إلى أن المحبة أصل الوجود ولتعلق المحبة بالله كان الوجود كاملا، لهذا لن يتحقق الكمال لشخص دون محبة الله، ولهذا قرن الحديث النبوي الشريف[2] شرط تقرب العبد من الله وتقرب الله من العبد بالمحبة المتبادلة بين العبد وربه. كما علق صحة الإيمان على شرط حب الله وحب رسوله ﷺ، أنموذج الإنسان الكامل على الإطلاق. ولأجل هذه القربى من الله لمحبته وكراهية الابتعاد وما يصحبه من ألم، قال ابن العربي بيتا شعريا جميلا كأنه برهان بالخلف على توكيد عاطفة المحبة وما يصحبها من لذة لا تقاس حيث قال وهو بصدد الحديث عن أحد التجليات[3]:

لو وجدنا إلى الفراق سبيلا　　　لأذقنا الفراق طعم الفراق

ويندرج عند ابن العربي حب الرجل للمرأة ضمن الحب الإلهي، فالرجل يحن لله أصله والمرأة تحن للرجل موطنها وفي حنينها للرجل حنين لله أيضا.والعشق والحنين

1- Henry Corbin: **Limagination creatrice** dans le soufisme d'Ibn Arabi,p p 117,124.

2 - كثيرا ما يستدل الصوفية بحديث للرسول ﷺ قال فيه عن أنس بن مال:« لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما»- رواه أحمد بن حنبل في مسنده، باب حب الرسول ﷺ ج3، ص207. ويستدلون أيضا بقوله ﷺ :« من عادى لي وليا فقد آذاني وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه وما يزال يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش ا ورجله التي يمشي...»- محمد بن حبان: **صحيح ابن حبان** بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/ 1993م، ورواه البخاري أيضا في صحيحه في باب التواضع، ج5، ص 2384.

3 - ابن العربي: **كتاب التجليات**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، 1368هـ/1948م، ص 42.

في كل الأحوال إلهي ويجب أن يكون كذلك. لهذا هناك من ذهب إلى أن «الحديث عن المرأة يعني في الوقت نفسه الكلام على العلاقة بين الحق والخلق تمهيداً لإظهار المحبة القائمة في أصل تلك العلاقة، ومن ثم إظهارها في أصل العلاقة بين الرجل والمرأة.»[1] و التي تدرجت من محبة الله في أن يعرف إلى خلق آدم على صورته ثم انبعاث حواء كائنا كاملا يعشق أصله ويحن إليه و إلى أصله الإلهي؛ لأن نظر حواء لآدم فيه إدراك لأسمائه وصفاته، ونظر آدم في حواء مرآة لتجليات الجمال والجلال، و**محل** الانفعال.

ثانيا- الأنثى محل للانفعال

يحتل مفهوم "المحل" موقعا مركزيا ضمن المستوى الوجودي الذي يصوغ فيه ابن العربي مفهومه للأنوثة إلى جانب الإمكان والخزائن والشيء[2]، وهو انعكاس في حقيقته لصفات وأسماء إلهية معينة تعطيه بعدا يجمع بين الغيب لما يحمله من معاني الصفات والأسماء، وأخلاقيا لطبيعة الأسماء المنعكسة عليه كالرحمة والحب. ويجعل ابن العربي من إدراك رمز المحل في المرأة من أهم الطرق التي يقوم فيها حب الرجل للمرأة ويجعله إلهيا حتى أنه قد ينتهي بمقام الفناء في الألوهية، وعن هذا الطريق في محبة المحل المفضي إلى الحب الإلهي يذهب ابن العربي إلى ربط الصلة من خلال فكرة المحبة بين علاقة الله بالمخلوقات وعلاقة الرجل بالمرأة.

فعن علاقة الله بمخلوقاته ففي حال عدمها، أي قبل أن توجد، أو كما يعبر ابن العربي عنها والمعتزلة بمفهوم "الأعيان الثابتة" وهي التي أحبها الله ولما أراد أن يعرف وتعرف أسماؤه وصفاته أمرها أن تكون فامتثلت لأمره وجسدت أسماءه وراحت تعبده بما هي ميسرة له، هذه الأعيان هي محال للانفعال والتكوين، كما أن المرأة محل للانفعال والتكوين فإذا غشيها الرجل وأحبها لانفعالها ولاستعدادها بأن تلد له من هو على صورته فيرى فيه النعمة الإلهية ويعبد الله من خلال تلك العلاقة بها وحينها يكون قد رجع بحبها إلى حب الله ، حسب ابن العربي الذي يقول في هذا الصدد:« وأما الطريقة الأخرى في حب النساء فإنهن محال الانفعال والتكوين لظهور أعيان الأمثال في كل نوع ولا شك أن الله ما أحب أعيان العالم في حال عدم العالم إلا لكون تلك

---

1 - حسين صديق: **مفهوم المرأة في فكر ابن عربي**، مجلة التراث العربي، العدد 80، [10-11-2003]
http://www.awu-dam.org/trath/80/trath004.htm

2 - نزهة براضة: **المرآة وحضرة الأنوثة عند ابن عربي**، ضمن **ابن عربي** في **أفق ما بعد الحداثة**، ص 48.

الأعيان محل الانفعال ... قال لها كن فكانت فظهر ملكه بها في الوجود وأعطت تلـك الأعيان لله حقه في ألوهته... فإذا أحب المرأة لما ذكرناه فقد رده حبها إلى الله تعـالى فكانت نعمة الفتنة في حقه فأحبه الله برجعته إليه في حبه إياها.»[1]

وفي موضع آخر من الفتوحات يردد ابن العربي هـذه المماثلـة بـين الخـالق ومخلوقاته وبين الرجل والمرأة من حيث الفعل والانفعال، أو من حيث الفاعل والمحل، وهو بصدد الحديث عن الإنسان الكامل فيقول:« الإنسان الكامل الذي هو الخليفة قـدر الحق ظاهرا وباطنا صورة ومنزلة ومعنى فمن كل شيء فـي الوجـود زوجـان، لأن الإنسان الكامل والعالم بالإنسان الكامل على صورة الحق، والزوجان الـذكر والأنثـى ففاعل ومنفعل فيه، فالحق الفاعل والعالم منفعل فيه لأنه محل ظهـور الانفعـال بمـا يتناوب عليه من صور الأكوان من حركة وسكون واجتماع وافتراق...»[2] بينما انفعـال المرأة واعتبارها محلا فمن حيث ما جعلها القرآن مسكنا ولباسا للزوج كما إنها تـسكنه وتلبسه، ومن حيث ما جعلها حرثا له، وذلك مصداقا لقوله تعالى: ... هن لِبـاس لَكُـم وأَنْتُم لِباس لَهن... [3] والملاحظ هنا أن القرآن قدم المرأة على الرجل، وهو مـا يـدعم موقف الشيخ الأكبر في النظر للمرأة على أنها محل الانفعال، وكذلك وجد الأمـر فـي قوله – عز وجل-: نِساؤُكُم حرثٌ لَكُم فَأْتُوا حرثَكُم أَنى شِئْتُم... [4] ومن هـذه الآيـة يؤكد ابن العربي على انفعال المرأة وعلى أنها محل مستخدما العبارة الواردة في الآيـة السالفة الذكر فقال:« الأنثى محل للزراعة والحرث لوجود الإنبات الذي هو التناسـل، فسكن آدم إليها، وسكنت إليه...»[5] فالرجل إذن فاعل والمرأة محل الانفعال.

لا يقف ابن العربي بفكرة الفاعل والمنفعل عند الذكر والأنثى بل يعطيها بعـدها الرمزي في مسائل متعددة كما أعطاها قبل كل شيء لعالم الألوهية، ويقرنها بثنائيـات الوحدة والتعدد ، الجمع والتفرقة، الأصل والفرع. ولا يبقي هذه الثنائيات على المستوى النظري بل يجد لها تطبيقاتها، فالقرآن الكريم في رأيه ككتاب فيه جمع، أمـا كآيـات

---

1 - **ف.م.**، دار صادر، ج4، ص 454.

2 - **ف.م.**، دار صادر، ج4، ص 132.

3 - سورة البقرة، الآية 187.

4 - سورة البقرة، الآية223.

5 - **ف.م.**، عثمان يحي، ج2، ص 249.

فللتفرقة، يقول ابن العربي عن الجمع والتفرقة في القرآن الكريم، والذي منـه نـستدل على ما يقابلهما من ذكورة تأنيث، فيقول:« قال تعالى: ذلك الكتاب [1] ولم يقل:"تلـك آيات الكتاب". فالكتاب للجمع، والآيات للتفرقة، و"ذلك" مذكر، مفـرد. و"تلـك" مفـرد مؤنث. فأشار – تعالى – ب"ذلك الكتاب" أولا لوجود الجمع أصلا، قبل الفرق، ثم أوجد الفرق في "الآيات".»[2] أي وجد الكتاب مجملا أولا كإيجاد آدم ثم جاءت الآيـات فيـه مفصلات كما جاءت حواء من آدم. ومنه كان التذكير هو الأصل والجمع، والتأنيث هو الفرع لأن فيه الزيادة والتفرقة ومن هنا كان «آدم لجميع الصفات، وحـواء لتفريـق الذوات، إذ هي محل الفعل والبذر. وكذلك الآيات هي محـل الأحكـام والقـضايا.»[3] والنتيجة تكامل الجمع والتفرقة ؛ لأن كل موجود « أي موجود لا يخلو من أن يكـون إما في عين الجمع أو في عين الفرق، لا غيـر ولا سـبيل أن يعـرى عـن هـاتين الحقيقتين.»[4] ومن تفرعات رمزية الذكورة والأنوثة أن آلت إلى القول بـأن آدم رمـز للكتاب وحواء رمز لآياته ويجمل هذا فهمه لقوله تعالى: ...وآتَيْنَـاه الْحِكْمـةَ وفَـصلَ الْخِطَابِ [5] أي جمع الرسول ﷺ بين الجمع والفرق[6] وجمع فـي كمالـه بـين الفعـل والانفعال، لأنه جمع يوحد الإنسان ولو أننا في عالم الحس ندرك ونميز بـين جنـسين ذكر فاعل وأنثى منفعل أو محل الانفعال.

تقسيم الزوج من الذكر والأنثى إلى فاعل ومحل منفعـل ومقارنتـه بعلاقـة الله بمخلوقاته يوحي بفكرة قدرة الإنسان على الإبداع في محاكاة الله بتفعيل الفعل وتحريك المحل المنفعل، لأن المحل هو ميدان الزرع والتكاثر، وهو ما اصطلح عليه الـبعض بالأنثى الخلاقة، و« موضوع الأنثى الخلاقة[7] جوهري في فلسفة ابن العربي، فـالمرأة

---

1 - سورة البقرة، الآية 2.

2 - **ف.م.**، عثمان يحي، ج1، ص 291.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص 292.

4- المصدر نفسه، ج1، ص 292

5 - سورة ص ، الآية 20.

6 - المصدر السابق، ج1، ص 293.

7- أفضل هذه العبارة كترجمة لـ : Créateur Féminin على عبارة "تأنيث الإله" التي قال ا بعـض رجال الدين المسيحيين وا م ابن العربي بقولها، ومبرر استخدام الأنثى الخلاقة هو نظرة ابن العـربي إلى أن الأنثى هي المنفعلة ورمز الحرث والنسل، ومنها يحدث التكاثر والزيادة، فهي العنصر المحقق فعلا للزيادة في

هي محل أجمل الأسماء الإلهية، و الكائن الجامع بين الانفعـال والفعـل. إن الكـائن الأنثوي هو صورة الألوهية الخلاقة.»[1] واضح هنا عبارة صورة الألوهيـة الخلاقـة والمعنى يختلف عن فكرة تأنيث الإله التي ميزت بعض النماذج الـصوفية المـسيحية؛ وخاصة عندما يتحدث الـبعض عـن يـسوع الأم مـستندين إلـى نـصوص Jean chrysistome (349م-407م) ثم تظهر هذه الفكرة، أنوثة الإله، وأنوثة يـسوع بـشكل أوضح في القرن الثاني عشر ميلادي مع القـديس انـسلم (1033م-1109م) Anselme وصلواته[2].

لقد تحدثنا عن المرأة ككائن منفعل محل للحرث والنسل والإثمار والإبداع لكن اللافت للنظر في النص السابق لأستاذنا "عبد الرحمن التليلي" عند حديثه عـن الأنثـى الخلاقة، أوعن الأنوثة المبدعة، أنه خصها بالكائن الجـامع بـين الانفعـال والفعـل، والحامل لصورة الألوهية الخلاقة، في حين رأينا من قبل أن ابن العربـي وصـف الله بالفاعل ومخلوقاته بالمنفعلة، كما وصف الرجل بالفاعل والمرأة بالمنفعلة.

وهنا لا تناقض في المسألة عند ابن العربي، بل هـو توضـيح مـن الأسـتاذ "التليلي" لفكرة أكبرية مفادها أن المرأة من حيث إنها إنسان كامل واتصفت في جوهرها بالمحل والانفعال، فإن كمالها يستلزم الجمع بين الأمرين، ثم كونها منفعلة لا يعنـي أن لا فعل لها فتأثيرها في الرجل قوي إذ هي التي تمنحه اللذة عند الجماع، ثم إن الجمـع بين الفاعل والمنفعل أو بين صفة وضدها هو ما يميز فلسفة ابن العربي ،إذ خلف كـل كثرة لا بد من وحدة وخلف كل وحدة يوجد تعدد وكثـرة مـن الثنائيـات المتقابلـة، والمستمدة جميعها من أسماء وصفات الله. فعند وصف الله بالفاعل ومخلوقاته بالمنفعلة، وجعل الانفعال والمحل رمز مجال الإبداع، فلا شك فـي أن الله هـو المبـدع الأول والخالق لكل شيء، فمن حيث هذا الوصف ومن حيث ظهوره وتجليه لنـا فـي عـالم الحس بما يسهل علينا إدراكه بأدواتنا المحدودة، ومن حيث رمزيـة الفعـل والفاعـل والمنفعل في مدركاتنا. فالله يتجلى أيضا في صورة المنفعل كما يتجلـى فـي صـورة

الخلق، بفعل ما تعكسه من اسم الإله" الخالق". أما الذكر فرمز الوحدة وفاعل فقط لا منفعل، وإذا كـان منتجا فهو منفعل ومن ثم فله الأنوثة كرمز.

1- Abderrahman Tlili **: L'amour mystique et la femme chez les soufis**, p41.

2 - Jacques Maître: **Entre femmes**,notes sur une filière du mysticisme catholique, Archives des sciences sociales des religions, 55/1(jan-mar)1983, p107.

الفاعل، ويتجلى أيضا في صورة الفاعل والمنفعل معا[1]. وكذلك الإنسان هو فاعل رمز الذكورة منفعل رمز الأنوثة والإبداع في المحل المنفعل. وإذا أبدع الرجل في مجال ما فهو أنثى من حيث إبداعه وانفعاله، وإذا كان كل إنسان مبدع فكل النـاس إنـاث لمـا للأنوثة من رمزية في فلسفة ابن العربي ولهذا قال[2]:

إنا إنـاث لمـا فينا يولده فلنحمد الله ما في الكون من رجل

إنا الرجال الذين العرف عينهم هم الإناث وهم نفسي[3] وهم أملي

إن القارئ لابن العربي كثيرا ما يلحظ استدلاله ب:« من عرف نفسه فقد عرف ربه» بمعنى أن السر في معرفة الحقيقة والوصول إلى الحق هو من الـذات العارفـة وإليها، لأن الإنسان خلق على صورة الإله، فعليه أن يدرك الله وصفاته فيما هو عليـه من أسرار وما يحتويه من كنوز، وهي التي تظهر للعارف في تجليات أعظمها تكـون في الإنسان نفسه، وأكثرها عظمة تكون في المرأة، الأنثى محل الانفعال، وقمة التجلي تكون في شدة الالتحام وفي وصلة النكاح. لهذا لا يجب الاستهانة بعملية الجمـاع ولا يجب نزع الروح منها.

إن هذه الفكرة عند ابن العربي والتي لا شك في أنها مثار سخط الفقهاء عليه، لكنها من الأمور التي يسهل إدراكها في نسق ابن العربي الفلسفي، إذ سبق وأن أشـرنا إلى أن فلسفة ابن العربي تتداخل وتتشابك في قضاياها إلى درجة تختلط على قارئهـا ويقع في اللبس والغموض، لكن الذي سرعان ما يجليها هو العودة الدائمة إلى محـور فلسفته وهو علاقة الله بالعالم، وبصورة أدق علاقته بمن خلقه على صورته واسـتخلفه وهو الإنسان. وفي مقابل ذلك علاقة هذا الذي على صورة الإله بخالقه وكيف يجب أن يستغل كل صغيرة وكبيرة في معرفة الله وفي عبادته، وفـي جعلهـا وسـيلة محبتـه والوصول إليه. فلقد خلقه، حسب تصور ابن العربي، على هيئة مغايرة لكل الكائنـات وجامعة لأوصافها فهو – أي الإنسان- الواقف القادر على الركوع وعلى السجود يعبد الله في كل الصور التي تعبد فيها الكائنات، فهو المحلق في فضاءات المطلق بالعقـل

---

1 - ابن عربي: **فصوص الحكم**، ج1، ص 217.

2 - **ف.م.** دار صادر، ج4، ص 445.

3 - وفي كتاب الوصايا، الذي يبدو أنه عبارة عن نصوص مختارة من الفتوحات خاصـة، وردت كلمـة **"سؤلي"** بدلا من " نفسي" /- ابن العربي: **الوصايا**، دار الجيل، بيروت، 1408هـ/1988م، ص 8.

والخيال والكشف تحليقا لا يبلغه الطير، واقف شامخ كالشجر والجبال، راكـع كهيئـة المخلوقات التي ليس لها هيئة الوقوف والنظر إلى السماء، وفي سجوده يماثل الزواحف من الكائنات. وفوق كل هذا له ظل دائم السجود إذا نسي أو تغافل عن حقيقة وجـوده والغرض منه. وقد يكون هذا فهما وتأويلا لقوله تعالى: ﴿وَلِلهِ يسجد من فِي السماواتِ والْأَرضِ طَوعا وكَرها وظِلَالُهم بِالْغُدو والْآصال﴾[1] ففي ضوء كل هذا لا يجـب علـى العبد أن يستهين بأي شيء في الدنيا فالكل يدل على أسمائه وصفاته ويمكن أن يقـرب من الله ويحببه إليه. فحتى الناحية الجنسية لا يستهان بها. لا، بل هي أعظم وصلة في الإنسان بين شطره الذكوري الفاعل وشطره الأنثوي المنفعل، وصلة تحقـق مـشاهدة الحق، لهذا يجب أن تمارس على الوجه الذي يليق بمقام المشاهدة، وهذا ما قد يحملـه نظم ابن العربي المجمل للمعاني التي يريد الإعلاء من شأنها والتفصيل فيها وهو دأبه في كثير من نصوص الفتوحات والفصوص وسائر مؤلفاته فيقول:[2]

لو لا العلو الذي في السفل ما سفلت	وجوهنا تطلب المرى بالمقل
لذلكـم شرع الله السجود لنا	فتشهد الحق في علو وفي سفل
هذي وصيتنا إن كنت ذا نظر	فإنها حيلة من أحسن الحيل
ترى بـها كل معـلوم بصورته	على حقيقة ما هو لا على البدل
حتى ترى المنظر الأعلى وليس له	سواك مجلى فلا تبرح ولا تزل
فإن دعـاك إلى عين شـر بها	فلا تجبـه وكن منه على وجل
إنـا إنـاث لمـا فينـا يولـده	فالنحمد الله ما في الكون من رجل

مجمل القول في مسألة الانفعال والمحل: إنه ومن حيث اعتبار الأنثـى محـل الانفعال الذي يثمر،ولما كان الانفعال لا يقتصر أمره على ما يحدث من فعـل النكـاح الجسدي لأن النكاح فيه المعنوي أيضا، ثم الانفعال يحمل معنى قبول الفكرة أو الفعـل الذي يجعلك تطورها وتبدع بها أفكارا أو أفعالا أخر متوالدة عنها، فمن حيث ما يتصف به الإنسان من إنتاج ومن إبداع ولما كان الابداع والإنتاج نتيجة انفعـال ولمـا كـان الانفعال حركة الأنثى أضحى رمزا لها وأضحت الأنوثة رمز الانفعال، ومنه كل مـن ينتج أو يثمر أو يبدع فهو أنثى من حيث هو كذلك ولهذا قال ابن العربي بأنا كلنا إناث، والرجل الحقيقي هو المبدع وهو الأنثى. وعلى هذا النحو نفهم إشارة ابن العربي على

1 - سورة الرعد، الآية 15.

2 - **ف.م**. دار صادر، ج4، ص 445.

أن التأنيث في الشمس متعال عن ذكورة القمر؛ لأن ذا اللفظ المذكر يستمد نـوره مـن المؤنث لفظها.

ثالثا- التجلي الإلهي في المرأة:

لما كانت الأنثى هي محل الانفعال ولها الأفضلية على الرجل من حيث المقام، كما له الأسبقية من حيث الوجود، فإن أفضل التجليات الإلهية عند ابن العربـي هـي التجلي في المرأة، ومنه كان لحب النساء الكامن في الرجال بالفطرة له معنى وصـلة بالألوهية، ولهذا يستدل ابن العربي بقول الرسول ﷺ عن أنس:« **حبب** إلي من دنيـاكم **ثلاث**: **النساء** والطيب، وجعلت قُرةُ عيني في **الصلاة** »[1].

وما يلاحظ على استعمال ابن العربي لهذا الحديث أنه حلله تحليلا دقيقا ووظفه في خدمة مذهبه إلى أقصى الحدود، دون الاكتفاء به في موضوع المرأة، ومن جملة ما وقف ابن العربي عليه في هذا الحديث النبوي الشريف من مـسائل فلـسفية صـوفية: فطرية الحب، فكرة التثليث السارية في كل شيء والمشار إليها من قبل[2]، فكرة تـأخر المرأة عن الرجل في الخلق وتقدمها عليه في المقام، ثم فكرة التأنيـث وأهميتهـا فـي موضوع الحب والمرأة والتجليات الإلهية.

فعن المحبة فقد عدها «أصل الموجودات»[3] لأن الله خلقها حبا فـي أن يعـرف فأحبها ثم أمرها فامتثلت فخرجت إلى الوجود بعد أن كانت أشياء معدومة، وبحبها لـه وشوقها إليه تسعى إلى العودة إلى أصلها، وبهذا تكمل الدائر في الحب المتبادل بين الله ومخلوقاته، وقد عبر "أبو العلا عفيفي" أحد شراح "الفصوص" المعاصرين عن فكـرة الحب وعلاقتها بالوجود وبالله بقوله:« فالحب موجود على الدوام متبادل بـين الحـق والخلق. والشوق والحنين واللقاء موجودة على الدوام أيضا، لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك الظهور. والخلق دائـم الفنـاء

1- ابن الملقن الأنصاري (عمر بن علي): **خلاصة البدر المنير،** تحقيق حمدي عبد ا يد، مكتبـة الرشـد، الرياض، 1410هـ/ 1990م، ج1، ص15.حديث إسناده حسن، رواه النسائي والحاكم والطبراني عن أنس.

2 - ذكرت من قبل مرارا في هذا البحث، خاصة في الفصل السادس منه، وسيأتي الحديث عنها في العنصر الموالي من هذا الفصل.

3 - ابن عربي: **فصوص الحكم،** ج1، ص 214.

يدفعه ذلك الحب الكامن فيه نحو التحال من الصور والرجوع إلى الأصل.»[1] ولهذا كله وقف ابن العربي عند عبارة" حبب " فقال بان الرسول ﷺ لم يقل "أحب" حتى لا يكون هذا الحب ذاتيا من نفس الرسول ﷺ، بل قال "حبب" كدليل نصي على أن هذا الحب إلهي، مجبول عليه الرسول ﷺ والناس كافة، لأنه ﷺ أكمل الناس وأكمل الخلق على الإطلاق.

ومما لاحظه ابن العربي في الحديث النبوي الشريف أنه ﷺ قدم محبة النساء على الطيب وعلى الصلاة، وهذا للربط المذكور بين المحبة والوجود من جهة وللتوكيد على فكرة أنه " من عرف نفسه فقد عرف ربه" ولما كان الحب طريقا وحافزا على المعرفة، ولما كانت المرأة إنسانا وجزءا من الرجل، فإنه عندما يحب الرجل المرأة ويعشقها يعرفها وإذا عرفها فقد عرف نفسه وإذا عرف نفسه فقد عرف ربه، والأمر مماثل بالنسبة للمرأة أيضا، في حبها ومعرفتها للرجل وبصورة أخص بحبها لذاتها كإنسان وكامرأة لها الدرجة الأعلى مقارنة بالرجل لأن لها مقام الوحدانية. بالرغم من بعثها بعد الرجل وهو ما يدل عليه المداول اللغوي لكلمة " نساء" المستعملة في الحديث النبوي الشريف بدلا من كلمة المرأة وذلك، حسب ابن العربي، مراعاة لتأخرهن في الوجود عن الرجال إذ معناها كما بينه الشيخ الأكبر[2] وتؤكده المعاجم اللغوية مصدره يعني التأخير والتأجيل والتباعد[3]

لقد استرعى انتباه ابن العربي في الحديث النبوي الشريف ورود كلمة " ثلاث" بدلا من " ثلاثة" بالرغم من أن اللسان العربي دأب على تذكير العدد إن المعدود مؤنثا والعكس صحيح وفي الحديث النبوي موضوع الدراسة المعدود مذكر لورود كلمة الطيب مع الصلاة و النساء، ولم يشك ابن العربي في سلامة لسان النبي ﷺ وهو المعجز، وإنما ذهب إلى الاعتقاد بأن النبي ﷺ قصد تفضيل التأنيث، ومن ثم يؤصل ابن العربي لفكرته بأن الأنوثة هي السارية في كل شيء، وعن المغزى من ورود كلمة " ثلاث" بدلا من "ثلاثة" قال ابن العربي:«...ثم إنه عليه السلام غلب في هذا الخبر التأنيث على التذكير لأنه قصد التهمم بالنساء، فقال ثلاث، ولم يقل" ثلاثة" بالهاء الذي

---

1 - المصدر السابق، ج2، ص 327.

2 - **فصوص الحكم**، ج1، ص218.

3 - ابن منظور: **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، مادة " نسأ"، ج6، ص 4404.

هو عدد الذكران...وعادة العرب أن تغلب التذكير...- وإن كان واحدا- على التأنيث وإن كن جماعة. وهو عربي، فراعى ﷺ المعنى الذي قُصِد به»[1] ثم يدعم أكثر ابن العربي موقفه المفضل للتأنيث على التذكير في الوجود فيشير إلى ورود مؤنثين في الحديث النبوي الشريف، واحد تأنيث ذات والآخر تأنيث حقيقي وبينهما مذكر، فلقد توسط "الطيب" النساء (تأنيث حقيقي) والصلاة (تأنيث غير حقيقي)، كما توسط آدم الذات الإلهية وحواء الموجودة عنه، وكلاهما في لفظه التأنيث، أي في الذات الإلهية وحواء، وقد ذهب ابن العربي بعيدا في حديثه عن شرف التأنيث إلى درجة أن قال بأن «إطلاق "الذات على الله" وإطلاق الصفة وكلاهما لفظ التأنيث جبرا لقبل المرأة الذي يكسره من لا علم له من الرجال بالأمر.»[2] ثم يبني على هذا التأويل فكرته على إن التأنيث سار في كل شيء حتى في الصفات الإلهية فيقول:«....وإن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضا، وإن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضا. فكن على أي مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة وجود العالم. والعلة مؤنثة.»[3] والمقصود بهم الفلاسفة. ومن ثم يخلص ابن العربي إلى المعنى السابق الذكر وهو: إن التأنيث هو حقيقة وجوهر الوجود، والمقصود به الانفعال والوجود لتحقيق غرض لا وجود عبث وهو ما تضمنه معنى البيت الشعري السالف الذكر:

إنا إناث لما فينا يولده   فلنحمد الله ما في الكون من رجل

وأما الحكمة، حسب ابن العربي، من الطيب الوارد مذكرا في الحديث النبوي الشريف والذي جاء ذكره بعد " النساء" فلما « في النساء من روائح التكوين، فعنه أطيب الطيب عناق الحبيب»[4] وواضح بهذا الشكل أن الحديث النبوي الشريف وإن ذكر ثلاثة أمور محببة للرسول ﷺ ومن ثمة لكل الناس، وهو ما يتماشى ونظريته في التثليث إلا أن المقصود هو الغاية وهي الاتصال بالله أو مشاهدته متجليا وأفضل التجليات الإلهية، حسب ابن العربي، يكون في النساء، الطيبات اللائي خصهن الله

1 - ابن العربي: **فصوص الحكم**، ج1، ص ص 218-219.

2 - **ف.م.**، دار صادر، ج3، ص 90.

3 - ابن العربي: **فصوص الحكم**، ج1، ص 220.

4 - المصدر نفسه، ج1، ص 220.

للطيبين، وهنا تأويل آخر لرمز الطيب وجعله من الرائحة الإلهية فـي المـرأة وفـي الرجل، وإن ارتبط أكثر بالمرأة التي تتطيب وتتجمل. ومن ثم كانـت محبـة النـساء والالتحام معهن والفناء فيهن طريقا إلى الفناء في الله. وهو الطريق الذي يتحقـق فيـه الشهود لله في جمعه بين الفاعل والمنفعل، لأن الرجل الذي يحب المرأة حب التخلـق الإلهي ويطلب وصلتها، وأعظم وصلة النكاح؛ لأن الشهوة تعم الجسم كلـه، فيتحقـق الفناء، ولهذا الفناء المتحقق فرض الشرع غسل الجسم كله حتى تعمه الطهارة كما عمه الفناء. فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة في هذه الحالة، حالة الفناء عند وصلة النكاح، يكون شهوده لله « شهودا في **منفعـل**، وإذا شاهده في نفسه – من حيث ظهور المـرأة عنه- شاهده في **فاعل**... فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل...لهذا أحب ﷺ النساء لكمال شهود الحق فيهن. »[1] وبهذا يكون أفـضل مادة يتم فيها الشهود بحكم أنه لابد له من عين يشاهد بها هي المرأة لمقامها المـرتبط بالصفات، ولتعلق التجلي بالمحبة الشديدة، فإن الإنسان قد يحب النساء ولكن حبه الكبير وميله الشديد قد تحوزه امرأة واحدة دون غيرها وهي التي يحدث لـه معهـا الـشهود ويتحقق له معها وفيها الفناء، لهذا يستشهد ابن العربي بحب الرسول ﷺ لعائشة، ولكن هذا لا يعنى أن خاصية التجلي توجد في البعض وتنعدم في البعض الآخر، بل توجـد في جميع النساء، ولكن تعلق الرجل بامرأة خاصة يكون نتيجة مناسبة روحانية بينهمـا قد تعود إلى «أصل النشأة والمزاج الطبيعي والنظر الروحي، فمنه ما يجري إلى أجل مسمى، ومنه ما يجري إلى غير أجل، بل أجله المـوت، والتعلـق لا يـزول كحـب النبي ﷺ عائشة، فإنه كان يحبها أكثر من حبه جميع نسائه.»[2]

لقد سبق وأن أشرنا إلى أن فلسفة ابن العربي وفكره الصوفي له علاقة مباشرة بحياته، فكثير من آرائه نجد لها التجسيد الفعلي في سيرة حياته وفي سـلوكاته، ولعـل موضوع المرأة وحبها أكثر وضوحا في تطابق فكر ابن العربي مع وجـوده، فـسيرة حياته تدل على أنه أحب النساء وتزوجهن، لكن تفرد في حبه الشديد ل:" نظـام بنـت الشيخ مكين الدين الأصفهاني" وخصها بأشعار رمزية، وهي التي كانـت لـه الجـزء المكمل الذي يقع فيه الشهود، لقد كانت «"نظام الزوجة المفضلة لابن عربي، قد احتلت موقع المرأة، أي الواحد ـ الفرد، والباقيات المذكورات في نـصوص ابـن عربـي،

1 - المصدر السابق، ج1، ص 217.

2 - ابن العربي: **الوصايا**، ص 30.

والواضحات النسبة إليه، هن نساء، أي الكثير، المتوالي أو المتجـاوز.»[1] ويكفـي أن ننظر في ترجمان الأشواق لنعرف مدى حبه لها، وإن كان ابن العربي يتخذ من تلـك الأشعار رموزا ومن "نظام" نموذجا لمن تجلى له الحق فيها ، فسافر بها الخيـال إلـى الله، منطلقا من جمال المرأة التي احتوت صور الحق إلى الجمال المطلق حيث عـين الحق. إننا بمجرد قراءتنا مقدمة الترجمان ندرك مدى حبه لهذه المرأة التي ألف لأجلها الشعر رمزا وشرحه نظما محولا إياه إلى فكر وفلسفة صوفية سافر بهـا فـي مـرآة حبيبته إلى عالم المطلق. ولم يكن ابن العربي معجبا بها فقط بل وبوالدها وبعمتها وبكل ما يمت لها بصلة.

ومما قال فيها بعد أن امتدح والدها وأخته المسنة وبين تتلمذه عليهمـا وأخـذ بسماع الحديث عنهما وروايته ثم أجازا له ذلك. وأما عن ابنته فوصفها ابـن العربـي قائلا:« وكان لهذا الشيخ – رضي الله عنه – بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تقيـد النظـر، وتزين المحاضر والمحاضر، وتحير المناظر، تسمى بالنظام وتلقب بعـين الـشمس والبها، من العابدات العالمات السائحات شيخة الحرمين، سـاحرة الطـرف، عراقيـة الظرف، إن أسهبت أتعبت وإن أوجزت أعجزت، وإن أفـصحت أوضـحت...حقـة مختومة، واسطة عقد منظومة، يتيمة دهرها، كريمة عصرها... فقلدناها من نظمها في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق، وعبارات الغزل اللائـق...»[2] وهكـذا وجد ابن العربي في نظام المرأة التي يحبها ويحب الله من خلالها وبرمزية حبـه لهـا وغزله فيها أدرك الحب الإلهي، وأدرك ما بث الله فيها من جمال فتان، عـرف ابـن العربي كيف يعود بفتنة ربه في النساء إلى نعمة الحب إلهي.

وفتنة النساء هي التي، حسب ابن العربي، يتجاوزها العبد بأن يحب المرأة بما يقربه من الله وهو الحب الذي يكون على الصفة المذكورة آنفا والتي تمكن المرء مـن إدراك التجلي الإلهي فيها، وقد عبر ابن العربي عن هذه الفتنة في سياق حديثـه عـن الجمال الذي يحبه الله ويحبه الإنسان ولكن حب الإنسان للجمال يجب أن يكون لحـب الله لا لذات الشيء الجميل، لأن هذا هو المدخل إلى الفتنة أما الخروج منهـا والبـون عنها فيكون باستغلال ذلك الجميل فيما يقرب إلى الله لهذا قال ابن العربي:« فـصورة

---

1 - سعاد الحكيم: **المرأة ولية وأنثى..قراءة في نص ابن العربي**، مجلة التراث العربي، العدد80.
-http://www.awu-dam.org/trath/80/trath004.htm

2 - ابن العربي: **ترجمان الأشواق**، ص ص 8-9.

رجوعه إلى الله في محبتهن بأن يرى أن الكل أحب بعضه وحن إليه، فما أحب سـوى نفسه، لأن المرأة-في الأصل – خلقت من الرجل...فينزلها من نفسه منزلة الـصورة التي خلق الله الإنسان الكامل عليها، وهي صورة الحق، فجعلها الحق مجلى لـه، وإذا كان الشيء مجلى للناظر فلا يرى الناظر في تلك الصورة إلا نفسه، فإذا رأى في هذه المرأة نفسه بشدة حبه فيها وميله إليها رأى صورته.» وصورته على صورة الحـق، والنتيجة أنه ما يرى إلا الحق « ولكن مع شهوة حب والتذاذ وصلة، ففني فيها فناء حق بحب صدق...فاتحد بمحبوبه إلى أن قال: "أنا من أهوى ومن أهوى أنا".»[1].وإذا حصل وان اتخذت العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة لذة آنية لا تقرب من الله ولا تحقـق لـه الشهود، فتلك هي الفتنة التي في النساء والمال والجاه والولد والتي قد تبعد عن الله ولا تقرب منه. ولكن إذا أحسن المرء التعامل مع هذه الأربع فتن فيما يقرب إلى الله كانت نعما.

وهكذا تكتمل الدائرة في فلسفة ابن العربي في المرأة ونعود إلى نقطة البدايـة في تبرير حب الرجل للمرأة لأنها جزء منه وحب المرأة للرجل لأنه أصلها، وكلاهمـا يرى نفسه ويحب ذاته من خلال النظر في الطرف الآخر كمرآة فيعرف فيهـا نفـسه ويرى فيها الحق متجليا فيعرفه لكونهما مخلوقين على صورته، ويشكلان معا الإنـسان الكامل. وأفضل لحظة للمشاهدة هي لحظة الوصلة والالتحام، وهي لحظة فناء، كـالتي وصفها الحلاج واتهم فيها بالاتحاد والحلول وقتل بسببها، فكان شهيدا للحب الإلهي.

ولما كانت المرأة محل الانفعال والتجلي والرجل له ذلك أيضا من حيث ما تـم ذكره فإن حبهما وتقربهما من الله لا يتوقف عند هذا الحد بل يدخلان وما ينجـر عـن علاقتهما من ظهور الولد كأطراف في نظرية التثليث الأكبرية، فما هي منزلة المـرأة في هذه النظرية؟

1 - ابن العربي: **الوصايا**، ص ص 29-30، والنص نفسه في: **ف.م.**، دار صادر، ج4، ص ص 454.

رابعا-منزلة الأنثى في نظرية التثليث الأكبرية:

لقد سبقنا وأن أشرنا إلى نظرية التثليث الأكبرية وأهميتها في فلسفته الـصوفية في أكثر من موضع في هذا البحث، وتجدر الإشارة هنا إلى أن التثليث الأكبـري وإن كان له صلة غير مباشرة بتثليث الاعتقاد المسيحي وأقانيمه الثلاثة، فإن صلته الأكبـر به من حيث العدد ثلاثة، وعند طرح فكرة العدد يظهر الأثر الفيثاغوري ومن بعده أثر إخوان الصفا وفلسفتهم في الأعداد على ابن العربي، وقد يكون هو الأثـر نفـسه، أي الفيثاغوري على الفكر المسيحي في تثليثه للإله. فأما التأثير الفيثاغوري فيتمثـل فـي فكرة أن الثلاثة هو أول الأفراد، أو أول الأعداد الفردية، وهو ما ردده إخوان الـصفا[1] وذكره ابن العربي في نصوص كثيرة.

وأما الأثر الغير مباشر للتثليث المسيحي، فقد يكون في فكرة الحقيقة المحمدية، التي خصها ابن العربي في الفص الأخير بمحمد ﷺ وجاء بعنوان:" فص حكمة فردية في كلمة محمدية" وهو أول تثليث في فلسفة ابن العربي على الإطلاق لأنـه يتعلـق بتثليث على مستوى عالم الغيب الصرف، بينما باقي أنواع التثليث ونماذجه فارتبطـت بعوالم أخرى لا تخرج عن تثليث عوالم الملكوت والجبروت والمشاهدة، أوعوالم الغيب والبرزخ وعالم الحس.

أما الحقيقة المحمدية فهي أول ألأفراد، وأول الأفراد هو العـدد ثلاثـة، بعـد الواحد رمز الذات الإلهية في أحديتها، حيث اللاتعيين وحيث غيب الغيب لهذا الواحـد غير خاضع للعد لأنه ليس عددا، فهو أصل العدد ومنشؤه، كما أن " الألف" ليس حرفا، وأما الإثنان فهو أول العدد مطلقا ويرمز للذات الإلهية في تعينها بعد أن كانـت فـي الغيب المطلق والاتعيين، ولكن هذا التعين لا يخرج الذات الإلهية عن أحديتها بل يبقيها عليها، لكن بتميزها بالشفعية في الحالة الأولى حالة اللاتعـين وبالوتريـة فـي حالـة التعيين. وأما الثلاثة أو أول الأفراد فهي الحقيقة المحمدية التي «تعطي الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة»[2] وهي الحقيقة الجامعة بين الـشفعية والوتريـة، أو « الحقيقـة البرزخية الجمعية بين الإطلاق والتعيين، وبين التعين والمتعين...لهـا الجمـع ولهـا

---

1 - **رسائل إخوان الصفا**، ج1، ص 77.

2- ابن عربي: **فصوص الحكم**، ج1، ص 214.

الفصل بين الطرفين، وهي عين الطرفين، في هذه المراتب كلها.»[1] ولهذا أوتي النبي ﷺ جوامع الكلم.

إن هذا التعدد الموحد في تثليث مجتمع مفترق بالخيال لا بالحقيقة، يعبر عنه بتثليث موحد أيضا يتداوله الفلاسفة وهو وحدة العلم والعالم والمعلوم، أو العقل والعاقل والمعقول وفي تثليث ابن العربي هو المحب والحب والمحبوب. ومهما بدا لنا هذا التثليث مفعم بالميتافيزيقا غير أنه لا ينأى بالكلية عن تثليث المسيحيين، من حيث العدد ومن حيث الطابع الإلهي الذي يضفيه المسيحيون على عيسى بن مريم عليه السلام، وإن كانت الحقيقة المحمدية عند ابن العربي المعبرة عن وجود النبي ﷺ ولآدم بين الماء والطين، روحية لا جسدية لأن من حيث الجسد آدم أسبق ومن حيث الروح وحقيقة النبوة المحمدية المعبرة عن الإنسان الكامل وعن الحقيقة الإنسانية الأحدية الجمعية فأسبق من آدم. وهنا أيضا نلاحظ هذا التبادل في المراتب والأسبقية في الوجود وفي الرتبة، بين ثنائيات مختلفة، فمحمد أسبق من آدم من حيث حقيقته، وآدم أسبق في الوجود، آدم أسبق من حواء في الوجود ولحواء الأفضلية في المقام، العقل الأول أسبق في الوجود، والنفس الكلية أقرب من الله. وفي كل الأحوال في التثليث الأكبري رمز الأنثى لمن يكون محل الانفعال والتعيين وموضع المقدمة الصغرى في القياس المنطقي.

ومن الأمثلة النموذجية عن التثليث في فكر ابن العربي ذلك الذي كان بعد ظهور أول الخلق على الإطلاق وهو العقل الأول الذي أوجد الله منه النفس الكلية فطوقها بما يحوزه من جمال إلهي لقربة من الحضرة الإلهية ولتشبعه بصفاتها، ثم عشقها لما رآها ماثلة أمامه وعشقته لما حصلت منه من حقائق وحدث بينهما الاتحاد والنكاح المعنوي ومن اجتماعهما، مقدمة كبرى وصغرى، فاعلا ومنفعلا، ذكرا وأنثى ظهر منهما ثالث هو الهيولى أو الهباء، الأصل الجوهري لكل الامتدادات.

لقد اعتقد ابن العربي أن لحكم تثليث نفاذ في كل الأشياء والموجودات ما دامت جميعها يظهر من أزواج مثمرة، فكل شيء في الوجود مؤلف من زوجين ينتج عنهما ثالث، وينطبق هذا على عالم الأشياء كما على عالم المعاني من لغة ومنطق[2] بل

---

1 - مؤيد الدين جندي: **شرح فصوص الحكم،** ص670.

2 - ساعد خميسي: **نظرية المعرفة عند ابن عربي**، ص 59.

وينطبق حتى عالم الألوهية وعلى بدء الخلق، حيث كان الله ولا شيء معه، ولمـا أراد إيجاد العالم أوجده انطلاقا من تثليث على مستوى الألوهية: ذات، إرادة، كلام. وآخـر على مستوى الأشياء في حال عدمها، أو على مستوى الموجودات قبل أن توجد: شيء معدوم، سماع، وامتثال للأمر الإلهين لهذا كله قال ابن العربـي إن:« أصـل الكـون التثليث»[1] ومنه أصبح التثليث سار في كل شيء.وأحد أركان هذا التثليث رمز الأنوثـة حيث محل الانفعال وحيث النتاج والإبداع والزيادة والكثرة.

وفي عالم المرأة لا استثناء عن حكم التثليث، وهي الركن الشديد فيه، وقد رأينا أن ابن العربي أخضع الحديث النبوي الشريف للقاعدة عندما لاحظ أن الـذي يحبـب للرسول ﷺ ثلاثة أمور: النساء و الطيب والصلاة، وجعل الأولية في التقرب مـن الله وإدراك تجليه في النساء قبل الصلاة، وجعل الطيب واسطة بينهما.

كما يكمن التثليث في عالم المرأة والرجل انطلاقا مـن النكـاح وهـو «اتحـاد عنصرين لإنتاج ثالث في عالم العناصر، وهو في عالم الأرواح التوجه الإلهـي نحـو الطبيعة وفتح صور العالم فيها بالأمر، وهو في عالم المعـاني توليـد النتـائج مـن المقدمات.. فالمرأة بذلك هي محل وجود أعيان الأبناء كما أن الطبيعة للأمـر الإلهـي محل ظهور أعيان الموجودات. فأمر بلا طبيعة لا يكون، وطبيعة بلا أمـر لا تكـون، ورجل بلا امرأة لا يكون، وامرأة بلا رجل لا تكون في مستوى أصل الخلق.»[2] وبهذا يتضح التثليث في اجتماع آدم بحواء وما ينتجانه من ولد و العملية برمتها بمثابة القياس المنطقي المؤلف من مقدمتين كبرى آدم وصغرى حواء والنتيجة: الذرية. وهذا التثليث الناتج عن الثنائية أو الزوجية رمزيته في القرآن الكلمة الإلهية "كن" التي تظهـر بهـا الموجودات، فالحرفين: " الكاف" و"النون" بمنزلة المقدمتين وما ينتج عن الامتثال هـو النتيجة ، وأما الواو فالرابط بين المقدمتين كما هو في القياس المنطقي، أما الرابط بين الأبوين في عالم الحس هو عملية الجماع والالتحام، فالواو خفـي فـي كـن لالتقـاء

1 - ابن عربي: **فصوص الحكم**، ج1، ص 117.

2 - حسين الصديق: **مفهوم المرأة في فكر ابن عربي**، مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تـصدر عـن اتحـاد الكتاب العرب،دمشق، ربيع الآخر،1421هـ، يوليو-2000م، السنة العشرون، العدد: 80 [20-10-2003] **على الموقع الالكتروني:** http://www.awu-dam.org/trath/80/trath004.htm

الساكنين كذلك لا يظهر عند اجتماع الجنسين شيء ثالث لأن الالتحام حاصل والولوج تام لا يبقي الظهور[1].

يذكرنا هذا التفسير في الالتحام بنظرية الليبيدو الفرويدية، وبآراء كثيرة لعلمـاء النفس الذين عدوا التصوف سلوكا غير سوي وأن الصوفي يعيش حالـة مـن الكبـت الجنسي والعاطفي يخرجها في أشعار غزل ويزعم أنها ترمز للحب الإلهي. لكن يجب الإشارة هنا أنه عند ابن العربي لا وجود لحالة مرضية أو عقدة نفسية فالرجل أحـب النساء من أعراق مختلفة وصرح بحبه لهن كما تزوجهن، لكنه ذهب بمسألة التـزاوج والنكاح والتوالد من مسألة وجودية طبيعية وأعطاها بعدا ميتافيزيقيا يجمع بين الوجود والمعرفة والقيم جاعلا إياها إلهية المصدر، بدءا في عالم التعيين من "كن":أول كلمـة إلهية، إلى القياس المنطقي الذي هو عند ابن العربي علم التوالد في الفكر وهـو علـم إلهي إلى اجتماع آدم بحواء هو أيضا سكون النفس لجزء منها أو النفس لموطنها. فآدم موطن حواء لأنها منبعثة منه، وفي هذا الانبعاث إعجاز إلهي يعكس القـدرة المطلقـة على الخل بالكيفية التي يردها الله ولا تخضع لحتميـة الـسببية ولا لـسلطة الطبيعـة ومجرياته، ولهذا ومن كيفية انبعاث حواء من آدم برهن ابن عربي على براءة مـريم العذراء مما يوجه لها من تهم أوبما يعتقد خطأ في خلق عيسى بن مريم على أنه ابـن الله.

---

1 - **ف.م.**، عثمان يحي،ج2، ص ص 300-301.

خامسا-من انبعاث حواء إلى براءة مريم:

تشكل الكيفية التي خلق الله بها حواء من آدم، انبعاثا لجسم تام كامل من جـزء من جسم آخر ليكون زوجا له ويعطي هذا الجسم المغاير درجة أقل من آدم ولكن مقاما أرفع هو مقام الوحدانية فيربطه بالصفات والأسماء الإلهية مع تعددها مضاد بعـضها البعض الآخر وهو ما ينعكس على الموجودات أزواجا وثنائيات مختلفـة، وإن كـان الناس وخاصة من أصحاب الديانات السماوية مجمعون على كيفية خلق حواء من آدم، فإنهم اختلفوا في خلق عيسى عليه السلام، فمنهم من اتهم مريم العذراء بأنهـا جـاءت شيئا نكرا ووصف ذلك المشهد القرآن الكريم، حيث قال تعالى: ...فَأَتَتْ بِـهِ قَومهـا تَحمِلُه قَالُوا يا مريم لَقَد جِئْتِ شَيئًا فَريا [1] ومنهم من قال أن المسيح عيسى بن مـريم ابن الله إلى غير ذلك من الأوصاف والنعوت التي وصف بها، ووصفت بها والدته.

في الجزء الحادي عشر من الفتوحات المكية خص ابن العربي الباب الـسابع منه لمعرفة بدء الجسوم الانسانية، ومن خلق آدم ثم انبعاث حواء من جـسمه، خلـص إلى كيفية خلق عيسى عليه السلام ومن ثم البرهنة عن براءة والدته من كل التهم التي ألصقت بها. ولم يقف ابن العربي عند التشخيص في مسألة خلق آدم وحواء وعيسى بل خاص إلى استنتاج عن الأنواع من الجسوم الانسانية وهي : آدم وحواء وعيسى وسائر الناس. ولأن فلسفته دوما في خدمة الحقيقة الدينية فلقد بنى نظرته هذه على تأويل قوله تعالى: يا أيها الناس إنا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَرٍ وأُنثَى [2] معتبرا هذه الآية من "جوامع الكلم" ومن "فصل الخطاب" الذي أوتي محمد ﷺ .

حيث ذهب إلى أن هذه الآية الكريمة تتضمن في ظاهرها وفي باطنها أنـواع الجسوم الانسانية الأربعة بكيفيات خلق مختلفة كل واحدة عن الأخرى لتعكس القـدرة المطلقة على الخلق والمشيئة الإلهية في التصرف في الكون. وقد أولهـا علـى نحـو ينطلق فيه أولا مما تحمله كل كلمة في الآية على حدة، ثم جمع عبارات الآية في نهاية التأويل ليعود بها إلى ما يعطيه ظاهر معناها الذي يدركه الجميع، وقـد جـاء تأويلـه المنطلق من الباطن إلى الظاهر كما يلي[3]:

1 - سورة مريم، الآية27.

2 - سورة الحجرات، الآية 13

3 - **ف.م.**، عثمان يحي، ج2، ص ص 247-248.

- إنا خلقناكم : بمعنى آدم من خلق الله مباشرة وسواه بيديه.
- من ذكر : خلق حواء من آدم، أي جزء من كل.
- وأنثى : خلق عيسى من مريم عليهما السلام.
- من ذكر وأنثى : خلق سائر الناس بطريق التوالد والتناسل.

وعلى ضوء فهمه للآية المذكورة نخلص مع ابن العربـي إلـى أن: **الأنثـى البشرية هي في اثنين من الأجسام الأربعة**. كما نستنتج مرة أخرى ما عهدناه لـدى الشيخ الأكبر من طرح لآراء ومواقف من مسائل متعددة ضمن الجواب على إشـكال جزئي أو مسألة بعينها. وكل ذلك لإعطاء البعد الرمزي في المسائل التي يطرحها، من خلال تأويل للنص القرآني بشكل يتسق مع منظومته الفلسفية الصوفية التي تسير فـي دوائر لا متناهية من رموز مؤولة ومن تأويل رمزي وهكذا دواليك.

وفي تفسيره لقوله تعالى: إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم أراد ابن العربـي أن نفهم من هذا التشبيه برهان على براءة مريم، فكما خلـق آدم مـن دون اجتمـاع الجنسين خلق عيسى كذلك من دون اجتماعهما، ثم إذا ضم إلى هذا فكرة خلق حـواء من آدم، وهو ليس محلا للولادة يزيد من برهان براءة مريم « فظهور عيسى من مريم بغير أب، كظهور حواء من آدم من غير أم. »[1] لهذا كان عيسى الأب الثاني للبشرية.

ولكن هذا البرهان على براءة مريم **نستنتج** منه ما لم يصرح به ابن العربي في هـذا الموضع على الأقل وهو: إن خلق المرأة من الرجل بلا أم بمنزلة خلق عيسى مـن أم بلا أب واكتملت الدائرة، حيث خلق آدم من لا أب ولا أم وخلق حواء من رجل ولا أم وخلق عيسى من أم ولا أب وخلق الباقي من أب ومن أم ، اكتملت الاحتمالات الممكنة في الخلق لتدل على قدرة مطلقة للخالق لأن مثل هذه الاحتمالات يستحيل إرجاعها إلى أسباب موضوعية أو طبيعية قد تقطع تسلسل العلة إلى لله .أو تحول دون مبـدأ العلـة الكافية. ذلك لأن ما في عقيدة ابن العربي من أشعرية وما في تجربته الـصوفية مـن غوص في علم الباطن يلزمانه عدم الاعتقاد بحتمية وسلطة قانون العليـة، ومـا هـذه الأشكال المختلفة في كيفية الخلق إلا دليل على أن الذي خلق العلل وجعلهـا منـسجمة ومترابطة ومتسلسلة في عالم الأشياء قادر بمشيئته المطلقة وبإرادته أن يخلق بالكيفيـة

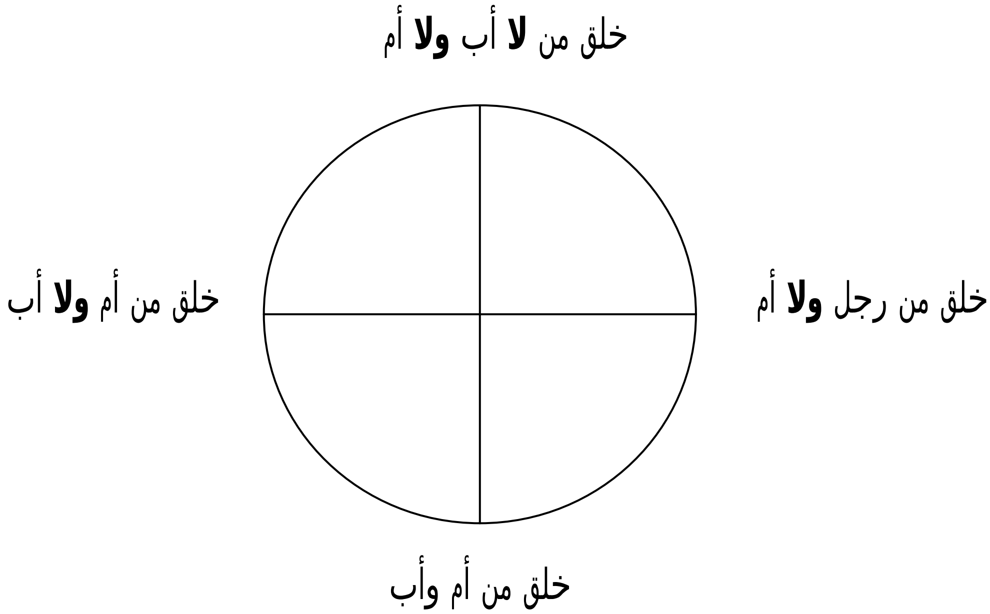
1 - **ف.م.**، عثمان يحي، ج2، ص 249.

التي يريد وبجميع الاحتمالات الممكنة: المعقولة لدى الإنسان والغير معقولة، المألوفـة والخارقة للعادة. هذه الأشكال والاحتمالات المتحققة هي:

- آدم : لا أب ولا أم
- حواء من رجل ولا أم
- عيسى من أم ولا أب
- الناس من أم ومن أب

شكل رقم 10

الجسوم الإنسانية الأربعة



سادسا- المرأة وطريق التصوف:

في دراستنا لموضوع المرأة والمسلك الصوفي في رأي ابن العربي، وانطلاقـا من موقفه السالف الذكر من المرأة والأنثى ورمزيتهما في فلسفتهن يمكن طـرق هـذا الموضوع من جانبين : جانب نظري والآخر تطبيقي، فأما النظري فيتمثل في منزلـة المرأة الصوفية في نظر ابن العربي وإمكانية بلوغها درجة الإنسان الكامل مثلها مثـل الرجل. وأما الجانب الآخر فتجسده تلك النماذج الحية من النساء الصوفيات اللائي كان لهن تأثير على ابن العربي، سواء السابقات عليه أو المعاصرات له، وكذا من النـساء اللائي تتلمذن عليه وألبسهن الخرقة لبلوغهن درجات عليا في التصوف.

لم ينتظر التصوف حتى عهد ابن العربي كي تظهر فيه من النساء الصوفيات من كان لهن الأثر البارز في منحى علم الباطن، فقد كانت "رابعة العدوية"[1] (توفيت حـوالي 215هـ/ 830م)ممن شكلوا نقطة تحول في التصوف، حيث انتقل فيها من مرحلة العبادة والزهد الذين قوامهما الخوف من النار والطمع في الجنة إلى مرحلة التصوف المفعـم بالحب الإلهي لذات الله لا طمعا في ثواب ولا خوفا من عقاب. كما إن التصوف معهـا بدأ يأخذ الجمع بين النظر و العمل، وبدأت تظهر فيه فكرة الفناء و ملامح لفكرة وحدة الوجود.وإذا كان ابن العربي قد ذهب بعيدا بنظرية الحب وربط فيها بين حب الرجـل للمرأة وحب المرأة للرجل والحب الإلهي، فإن لرابعة العدوية الـسبق فـي التأسـيس لمذهب المحبة ببعدها الإلهي فقط، لأن حبها لله وامتلاء قلبها به لم يبق أي موضع لأي كان، ولقد بلغ بها هذا الحب درجة أن توجهت باللائمة إلى " رياح بن عمرو القيـسي"

---

1 - رابعة بنت إسماعيل مولاة آل عتيك العدوية البصرية العابدة، لا يعرف عن حيا ا إلا القليل ومختلف فيه أختلف في تحديد تاريخ وفا ا بين ، 135و 180، 185 و 215هـ يقع أحيانا الخلط بينها وبين رابعة البدوية دفينة بيت المقدس خاصة القائلين بأ ا توفيت 185 ، تميزت بالتنقل في حيا ا من النقيض إلى النقيض مـن حياة ا ون والغناء إلى حياة الزهد والورع وهو ما قد يفسر قوة حال ومقام التوبة الذي ارتقت به إلى حال ومقام المحبة وهي النقلة التي غيرت وطورت ا التصوف.

لترجمتها يمكن الرجوع إلى: - ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج10، ص 186 وكذا إلى: ابن العماد: **شذرات الذهب** ج1، ص 193، وإلى: ابن الجوزي: **المنتظم** في **تاريخ الملوك و الأمـم**، تحقيـق محمـد مصطفى وعبد القادر عطا، دار الكتب العلميـة، بـيروت، 1412هـ/ 1992م، ج7، ص 327- 328. وكذلك ابن خلكان في **وفيات الأعيان**، ج2، ص 285.والأتابكي: النجوم الزاهرة ج 1، ص330

وهو المعروف بشدة ورعه وبـ"المتخشع البكاء المتضرع الدعاء"[1]، لما رأته يقبـل ولده ويضمه إليه فقالت له:«أتحبه؟ قال: نعم! قالت: ما كنت أحـسب أن فـي قلبـك موضعا فارغا لمحبة غيره تبارك اسمه... فصرخ رياح وخر مغشيا عليه ثم أفاق وهو يمسح العرق عن وجهه وهو يقول رحمة منه تعالى ذكره ألقاها فـي قلـوب العبـاد للأطفال.»[2] وعن تفريغ القلب عن كل ما سوى الله وملئه بذكره، حتى بلوغها درجـة الفناء فينعدم أمام كل موجود ما عدا الحبيب، وهذا هو المعنى العـام الـذي تتـضمنه أبياتها القائلة[3]:

أحبك حبين حب الهوى	و حبا لأنك أهـل لذا ك
فأما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عمـن سواكا
وأما الذي أنت أهـــل له	فلست أرى الكون حتى أراكا
فما الحمد في ذا و لا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا و ذاكا

ولقد علق ابن العربي على حب رابعة العدوية لله بأنه :" حب امرأة" فأنوثتهـا زادتها قدرة على التعبير عن حبها وعن تعلقها بمحبوبها إلى درجة قولها أن لو قطعها إربا إربا لم تزدد فيه إلا حبا. كما علق على هذه الأبيات وعلى ناظمتها قائلا:« يقـال إن هذا قول رابعة العدوية المشهورة التي أربت على الرجال حالا ومقاما، وقد فصلت وقسمت – رضي الله عنها- وهو أعجب الطرق في الترجمة عن الحب»[4] وبهـذا لـم يكتف الشيخ الأكبر "صوفي المرأة" بأن عبر عن إعجابه بنظم رابعـة العدويـة وهـو إعجاب يجمع عليه جهابذة الصوفية من الرجال ويتعلمون منه، بل رتبهـا فـي سـلم العرفان في درجة تعلو عن درجة الرجال سواء في الأحوال أو في المقامات، أو سواء فيما هو عارض من طوارق أو فيما هو قار من درجات صوفية عاليـة، ومـن هـذه المقامات مقام التوبة ومقام المحبة ومعلوم أنه من بلغ مقام المحبة فقد وصل لأنه مقـام يتحقق فيه الفناء، ولن يشعر فيه صاحبه إلا بذات الحق، ثم لأنه مقام يتحول فيه فعـل

---

1 - الأصبهاني(أبو نعيم أحمد بن عبد الله): **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ، دار الكتـاب العـربي، بيروت، 1405هـ/1985م، ج 6 ص 195

2 - المرجع نفسه، ج 6 ص 192.

3 - الكلاباذي(أبو بكر محمد): **التعرف لمذهب أهل التصوف،** تقديم وتحقيق عبد الحليم محمود و طـه عبد الباقي سرور، 1407هـ/1986م، ص110.

4 - **ف.م.،** دار صادر، ج2، ص 359.

العبد فعلا إلهيا بنص الحديث المذكور آنفا. وهذا ما يبرر حسب ابن العربـي أشـعار الحلاج وما جاء فيها من معاني تعبر عن الفناء[1] حتى رموه بالقول بالاتحاد وبالحلول، ومن هذه الأقوال التي يقصدها ابن العربي قول أبي منصور الحلاج[2]:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا　　نحن روحان حللنا بدنا
نحن مذ كنا على عهد الهوى　　يضرب للناس الأمثال بنا
فإذا أبصرتني . . أبصرته　　وإذا أبصرته أبصرتنا
أيها السائل عن قصتنا　　لو ترانا لم تفرق بيننا
روحه روحي وروحي روحه　　من رأى روحين حلت بدنا

وفي تعميقه لمعنى المحبة التي ترقى بصاحبها إلى أرقـى درجـات التـصوف استدل ابن العربي أيضا بأبيات شعرية "لجارية عتاب الكاتب" تأتي مكملة لأبيات رابعة العدوية وهي[3]:

يا حبيب القلوب ومن لي سواكا　　ارحم اليوم زائرا قد أتاكا
أنت سؤلي وبغيتي وسروري　　قد أبى القلب أن يحب سواكا
يا منـايا وسيدي واعتمدي　　طال شوقي متى يكون لقاكا
ليس سؤلي من الجنان نعيما　　غير أني أريدها لأراكا

وليبن ابن العربي مدى استفادته من رابعة ومن أمثال هذه الجارية ومن الحـلاج والعمل على تجاوزهم أنه أضاف لكل هذه الأبيات أبياتا شعرية من نظمه تأتي في نفس السياق ، سياق المحبة الخالصة التي لا يعتريها تغير لا بالزيادة ولا بالنقـصان لأنهـا بلغت درجت الكمال ودرجة التحقق بالصفة الإلهية أو باسم من أسماء الله، فقال[4]:

نعيمك وعذابك لي سواء　　فحبك لا يحول ولا يزيد
فحبي في الذي تختار مني　　وحبك مثل خلقك لي جديد

ولم يقف ابن العربي بالترقي في مقام المحبة عند هذا الحد الذي وافق فيه رابعة والجارية والحلاج وأضاف عليهم بل سار به إلى درجة من الحب الذي لا يمكن إلا أن نصفه بحب جنوني، فضل ابن العربي تسميته: "حب الحب" وهو الذي يبلغـه المحـب

---

1 - **ف.م.،** دار صادر، ج2، ص 359.
2 - الحلاج: **ديوان الحلاج**، ص 65.
3 - **ف.م.،** دار صادر، ج2، ص 359.
4 - المصدر نفسه، ج2، ص 359.

ويفنى في ذات المحبوب فناء ينتهي به إلى أن ينسى نفسه تماما لأنها فنيت وينسى حتى محبوبه لاستغراقه الكلي في الحب. وهذا النوع من العشق يصنفه ابن العربي ضمن أسرار العرفان التي لا يجب البوح بها. وعن هذا النوع من المحبة قال ابن العربي:«نعت المحب بأنه ناس حظه وحظ محبوبه استفرغه الحب فأنساه المحبوب وأنساه نفسه، وهذا هو حب الحب وحقيقته الإلهية التي صدرت منها هذه الحقيقة لا تنقال، نعم تنقال إلا أنها من الأسرار التي لا تذاع فمن كشفها عرفها، ولا يجوز له أن يعرف بها.»[1] وينطبق على هؤلاء الناسين المنسيين، حسب ابن العربي قوله تعالى: ...نَسوا الله فَنَسِيهم... [2] وهو معنى مؤول لا المعنى الذي يعطيه ظاهر النص؛ لأن الآية جاء سياقها في وصف المنافقين الذين يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف، وهؤلاء ليسوا منافقين بل محبين حبا بلغ بهم درجة الجنون وهم الذين يصفهم ابن العربي في موضع غير هذا بمجانين العقلاء.

وبالرغم من ذلك فمن رام الحب الإلهي ولم يبلغ هذا النوع من الحب فهو غير قادر على بلوغ الكمال، لهذا قال ابن العربي:«كل حب لا يتعلق بنفسه وهو المسمى حب الحب لا يعول عليه، [و]كل حب لا يفنيك عنك...لا يعول عليه.»[3] ومثل هذا الحب لا تحده العبارة؛ لأنه «من حد الحب ما عرفه ومن لم يذقه شربا ما عرفه، ومن قال رويت منه ما عرفه فالحب شرب بل ري». ولما كان الحب لا تعريف له كان «المحب لا نعت له يقيد به ولا صفة»[4] وعندما نقول لا نعت له فمعنى هذا أنه بلغ درجة الفناء التام والكمال الذي لا يقبل الضبط والتحديد لأنه إن حدد لزمه النقصان بوجه ما. لهذا كله عد ابن العربي مقام المحبة في أعلى درجات الترقي الصوفي وجامعة لها، فقال:« اعلم أن مقام المحبة أعلى المقامات والأحوال، وهو الساري فيها. وكل مقام أو حال قبلها فلا يراد. وكل مقام أو حال بعدها فمنها يستفاد.»[5] ومن قيمة مقام المحبة علت قيمة رابعة العدوية لدى الصوفية فكانت قدوة لهم.

---

1 - **ف.م.**، دار صادر، ج2، ص 359.

2 - سورة التوبة، الآية 67.

3 - ابن العربي: **رسالة لا يعول عليه**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م، ص ص 6-7.

4 - **ف.م.**، دار صادر، ج2، ص 359.

5 - ابن عربي: **تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية**، ص 41.

إن نموذج "رابعة العدوية" وغيرها في الحب الإلهي ومنزلة كثير مـن النـساء العارفات العابدات الزاهدات لدى ابن العربي تدعونا إلى القول بأن المرأة في التصوف الأكبري لا تقف عند حدود كونها محلا للانفعال، وشهود الحق فيها أتم وأكمل، بمعنى أن قيمتها في التصوف ليس فقط من باب جمالها وعشقها، بل لها في التصوف مكانهـا كعارفة سالكة سبيل الكشف، ولها إمكانية بلوغ الكمال مثـل الرجـل فـي التـصوف الأكبري، ولا فرق في هذا المسعى بين الجنسين ماداما مكلفـين ومجتمعـين يؤلفـان الإنسان الذي أنيط بالخلافة ومطالب ببلوغ أقصى درجات الكمال، لهـذا يـذهب ابـن العربي إلى أنه إذا كان البناء الجسدي يختلف بين الرجل والمـرأة بحكـم أن المـرأة منبعثة من الرجل، وإذا كان بينهما تفاوت في الدرجات والرتب، بحسب الحال والمقام، مرة للرجل وأخرى للمرأة، فإن لا اختلاف ولا تفاوت بينهما في إمكان بلوغ الكمـال. لأن الحديث النبوي الشريف جعل الرجل شقيق المرأة في قوله صلى الله عليه وسـلم: «إنما النساء شقائق الرجال»[1] ومن هذا الحديث النبوي الشريف بنى ابن العربي موقفه من مساواة الرجل بالمرأة في المسلك الصوفي وبلوغ درجة الإحسان ومن ثم الكمـال، حيث قال شعرا[2]:

إن النساء شقـائق الذكـران	في عالم الأرواح والأبدان
والحكم متحـد الوجود عليهما	وهو المعبر عنه بالإنسان
وتفرقا عنه بأمـر عارض	فصل الإناث به من الذكران
وإذا نظرت إلى السماء وأرضها	فرقت بينهما بلا فرقان
انظر إلى الإحسان[3] عينا واحدا	وظهوره بالحكم عن إحسان

1 - أبو داود السجستاني: **سنن أبي داود**، باب في الرجل يجد بلة في منامـه، ج1، ص 61. ورواه أحمـد والترمذي أيضا في صحيحهما، مسند الإمام أحمد، ج6، ص 256. والجامع الصحيح سنن الترمـذي، ج1، ص 190.

2 - **ف.م.**، دار صادر، ج3، ص 87.

3 - يعد مقام الإحسان عند الصوفية من أهم المقامات وأجلها حتى أنه المرادف في كثير من الأحيان لكلمة التصوف والمعرف له، وهو مستمد من حديث الرسول ﷺ في إجابة على أسـئلة جبريـل، منـها مـا الإحسان؟ قال ﷺ :« أن تعبد الله كأنه تراه، فإنك إن لم تكن تراه فإنه يراك...»

- ابن خزيمة (أبو بكر السلمي): **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسـلامي بيروت، 1390هـ /1970م، كتاب الزكاة، ج4، ص 5. وورد أيضا في **صحيح ابن حبان**، بـاب ذكـر الأخبار عن وصف الإسلام، ج1، ص391.وفي غيرهما من الصحاح.

و في خطابه لأصحاب الهمم والترقي في الدرجات الرفيعة قال ابن العربي:« إن المنازلات التي بين حقائق الأسماء الإلهية وبين الحقائق الإنسانية في الإنسان الكامـل امرأة كان أو رجلا تتعدد بتعدد التوجهات والأسـماء»[1] فالكمـال إذن تبلغـه المـرأة أوالرجل، فكلاهما إنسان له من الحقيقة المحمدية ومن صفات آدم التي هي على صورة الإله، وله من الصفات والأسماء الإلهية المبثوثة فيـه مختـصرة الحـضرة الإلهيـة ومختصرة العالم كله، ثم إننا رأينا من قبل أن التجليات الإلهية بأكمل شهودها تكون في المرأة، ولهذا تنسحب قاعدة "من عرف نفسه عرف ربه" على المرأة كما على الرجل، وربما على المرأة أكثر بحكم مقام "الواحدية" الذي لها، والـذي يجعلهـا أقـرب مـن الصفات الإلهية، بحكم أنها محل لها، ثم إنها تحتوي على الرحم محل التكوين والخلق، والرحم في الفكر الأكبري له علاقة بصفة الله واسمه:"الرحمن"[2]

وفوق كل هذا لم يستثن القرآن المرأة من مخاطبتها بمواصفات العبادة والتوبـة والإسلام والإيمان والقنوت وكل ما من شأنه أن يقرب العبد من ربه ويحببه إليه، فلقـد تحدث عن الذاكرين والذاكرات، التائبين والتائبات، السائحين والسائحات، ومـن ذلـك قوله تعالى: ... مسلماتٍ مؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عابِداتٍ سائِحاتٍ ثَيباتٍ وَأَبكارا [3] وإذا كانت هناك مفاضلة أحيانا بين الرجال والنساء فحسب مجالها، لأن هناك من الأمور ما يختص بها الرجال وهناك ما تختص به النساء وهناك ما ينـسحب علـى الرجـل ولا ينسحب على المرأة لعلة شرعية حكيمة أولسبب معقول في كثير من الأحيـان، فـإذا كانت النبوة والرسالة من اختصاص الرجال فليس جميع الرسل والأنبياء على درجـة واحدة من التقرب إلى الله، إذ بينهم مفاضلة وذلك بما تميز به كل رسول، وهذا مصداقا لقوله تعالى: تِلْكَ الرسلُ فَضلْنَا بعضهم علَى بعضٍ مِنْهم من كَلم الله ورفَع بعـضهم

1 - ابن عربي: **الحكم الصوفية**، إرشادات ولطائف، تحقيق محمد عمر الحـاجي، دار الحـافظ، دمـشق، 2001، ص 25. هذه الحكم هي بعينها النص الوارد في إحدى رسائل ابن العربي الغير محققة وهو: **كتـاب التراجم**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م، ص2.

2 - **ف.م.**، دار صادر، ج3، ص ص 87،88.

3 - سورة التحريم، الآية5. بالرغم من أن هذه الأوصاف الواردة في هذه الآية تتعلق بالزوجة التي تكـون بديلا عن المطلقة، إلا أن هذا لا يمنع من صحة وجه الاستشهاد لأن القرآن بالفعل كما توجه بالخطاب للإنسان بشكل عام توجه أيضا بالخطاب للرجال وللنساء وخصهم بنفس الأوصاف المتعلقة بالعبادة.

درجاتٍ... [1] ولما كانت الرسالة مما اختص به الرجال دون النساء فإن«فضل الرجل بالأكملية لا بالكمالية، فإن كملا بالنبوة فقد فضل الرجل بالرسالة والبعثة ولم يكن للمرأة درجة البعثة والرسالة، مع أن المقام الواحد المشترك يقع التفاضل في أصحابه بينهم...وقد شرك الله تعالى بين الرجال والنساء في التكليف، فكلف النساء كما كلف الرجال، وإن اختصت المرأة بحكم لا يكون للرجل فقد يختص الرجل بحكم لا يكون للمرأة.»[2]

وبهذا يكون ابن العربي قد سوى في أمر الإنسان الكامل بين الرجل والمرأة، لأن الأمر يتعلق بمن يتولاه بعلمه وبرحمته. فأما رحمته فقد وسعت كل شيء وأما علمه فقد خلق في الإنسان الاستعداد لبلوغه إن اجتهد دون أن يخص بذلك الرجل دون المرأة ولا العكس. وحتى الحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه الرسول ﷺ :« لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة»[3] قال عنه ابن العربي أنه يتعلق بتولية الناس ونحن نتحدث عن تولية الله، فالله يتولى الرجل والمرأة بعلمه[4]، أما مسألة تولية الناس فأمر آخر له موضعه وله الحكمة المتعلقة به.

وهناك من الدارسين من ذهب إلى أن هذا النص لا يعضده نص في القرآن يحرم تولية المرأة شؤون الحكم، بل تحدث القرآن عن بلقيس الملكة دون أن يستهجن حكمها ووصف إسلامها، كما ذهب ابن العربي، إسلاما يصحبه تفقه؛ لأنها قالت كما جاء في القرآن الكريم: ...رب إني ظَلَمتُ نَفْسِي وَأَسلَمتُ مع سليمان لِلهِ رب العالمين [5] فالمعية هنا دليل على أنها انقادت "لله رب العالمين" لا "لسليمان"[6]. وهو ما فُهم منه أيضا أن « بلقيس **ظلت موضوعية وواعية لشروطها وموقعها كسيدة قومها أمام سليمان**»[7]. ومن الأمور ذات الصلة بالفروع (الفقه) فيما يخص المراة والمترتبة على

1 - سورة البقرة، الآية 253.

2 - **ف.م.**، دار صادر، ج3، ص 88.

3 - النسائي: **المجتبى من السنن**، باب النهي عن استعمال النساء في الحكم، ج8، ص 227. ورواه كذلك ابن حبان، وأحمد والترمذي والبخاري. مع استبدال أحيانا كلمة أمرهم بـ:" تملكهم" و"أسندو".

4 - **ف.م.**، دار صادر، ج3، ص 89.

5 - سورة النمل، الآية 44.

6 - ابن عربي: **فصوص الحكم**، ج1، ص 157.

7 - سعاد الحكيم: **المرأة ولية وأنثى..قراءة في نص ابن العربي**.

القول بإمكانية بلوغها الكمال تميز ابن العربي مع قلة من العلماء بالقول بجواز إمامة المرأة على الإطلاق للنساء كما للرجال، حيث أحصى المواقف المتباينة من هذه المسألة وحدد موقفه منها بوضوح وخصص لذلك فصلا في الفتوحات المكية سماه: "فصل، بل وصل في إمامة المرأة " قال فيه:« فمن الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال وبالنساء، **وبه أقول**، ومنهم من منع إمامتها على الإطلاق، ومنهم من أجاز إمامتها على النساء دون الرجال. الاعتبار في ذلك، شهد رسول الله ﷺ لبعض النساء بالكمال ، كما شهد لبعض الرجال، وإن كانوا أكثر من النساء في الكمال، وهو النبوة، والنبوة إمامة، فصحت إمامة المرأة والأصل إجازة إمامتها، فمن ادعى منع ذلك من غير دليل فلا يسمع له ولا نص للمانع...»[1] فالقول بكمال المرأة إذن انجر عنه القول بجواز إمامتها للرجال و للنساء، خاصة وأنه حسب ابن العربي لا وجود لدليل نصي صريح يمنع ذلك.

لم يكتف ابن العربي بذكر إمكانية بلوغ المرأة درجة الإنسان الكامل، بل فصل في المسألة ووضح بأنها مثل الرجل لها أن تبلغ أقصى درجات التصوف وهي درجة القطب الغوث، حيث قال عن اشتراك تساوي المرأة والرجل في إمكانية بلوغ كل مراتب التصوف:« ...وهذه كلها أحوال يشترك فيها النساء والرجال، ويشتركان في جميع المراتب حتى في القطبية»[2] وحينها ينطبق عليها ما ينطبق على القطب من الرجال من وصف فتكون « مركز الدائرة ومحيطها ومرآة الحق ، عليه [ها] مدار العالم ، له [ها] رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلائق...»[3] لكن عندما يعطي ابن العربي للمرأة إمكانية بلوغ الكمال وبلوغ درجة القطبية وهي أقصى درجات التصوف الممكنة ، فإنه يعطيها إمكانية وأهلية تملك الكون وخلافة الله بأسمائه وصفاته ونيابة الرسول صلى الله عليه

---

1 - **ف.م.**، دار صادر، ج1، ص 447. ويشير الأستاذ محمود غراب جامع نصوص ابن العربي في مختارات بحسب الموضوعات الفقهية والعقدية وغيرها، إلى أن الذين منعوا إمامة المرأة منهم ابن حزم، ومن الذين أجازوا لإمامتها على الإطلاق مثل ابن العربي: "الإمام أبو ثور"، و" المزني" من الشافعية، ومن الحنابلة من أجاز إمامتها في صلاة التراويح ولكن تقف خلف الرجال ابن قدامة وأجاز ذلك الطبري أيضا...

- محمود محمود الغراب: **الفقه عند الشيخ الأكبر** محي **الدين بن العربي**، جمع وتأليف، مطبعة نضر، دمشق، ط2، 1401هـ / 1981م، ص 238.

2 - **ف.م.**، دار صادر، ج3، ص 89.

3 - ابن العربي: **كتاب الـ ل القطب**، ص 2.

وسلم في أمته، ونيابة آدم وحيازة الحقيقة المحمدية؛ ذلك لأن للإنسان الكامـل رمـز، ومفهوم حسي، ونموذج معنوي، أما الرمز فهو آدم عليه السلام،وأما المفهوم الحـسي فهو محمد صلى الله عليه و سلم، و أما النموذج المعنوي فهو: الحقيقة المحمدية[1] ولأن كل هذه المهام مناطة بالإنسان الكامل في فكر ابن العربي، فهي بهذا مسؤولة وملكـة لكن بتكليف إلهي. ومسؤوليتها هنا أكبر وأعظم بكثير من مسؤولية قد يكلفها بها البشر، وملكها في النوع الأول أعظم من أن يقاس بالملك الذي يمكن أن تتولاه في أمور الدنيا. فلها إذن أهلية تملك دولة الأرواح لا دولة الأجساد، ودولة لا حد جغرافي لهـا لأنهـا موصولة بأسماء الله وصفاته. وهنا يكون لها من الرجولة ما يعكس فعاليتها لا مجـرد انفعالها لأنه في الفكر الأكبري: «كمال الرجولية فيمـا ذكرنـاه –[أي فـي الفاعليـة والتأثير]- سواء كان ذكرا أو أنثى»[2]. وبهذا نكون في فلسفة ابن العربي كلنا إنـاث إذا كنا منفعلين، وكلنا رجال إذا كنا فعالين ومؤثرين.

فيما يمكننا أن نسميه مطابقة فكر ابن العربي لواقعه في مجال المرأة وعلاقتهـا بالتجربة الكشفية، نستطيع سرد الكثير من الأسماء لنساء اعترف ابـن العربـي لهـن بالكمال مبتدئا بما نص عليه الحديث النبوي الشريف وهو الحديث نفسه الذي يستند ابن العربي عليه في اجتماع النساء والرجال في درجة الكمال، ونص الحديث الذي اعتمده الشيخ الأكبر يقول:« كمل من الرجال كثيرون ومن النساء مريم بنت عمران وأسـية امرأة فرعون»[3] وفي موضع آخر من الفتوحات المكية[1] يتحدث ابن العربي عن العلم

1 - طلعت مراد بدر: **ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه**، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، تصدر عن جامعة الكويت، عدد24، المجلد السادس، خريف1986، ص26.

2 - **ف.م.**، دار صادر، ج2، ص 588.

3 - **ف.م.**، دار صادر، ج3، ص 88. نص الحديث هذا هو الوارد في الصحاح بمعناه، لكن يختلف ف.م.ن حيث اللفظ ، وينقصه تفضيل عائشة على كل النساء، حيث يقول الرسول ﷺ :« **كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا أسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران، وإن فضل عائشة على النساء كفـضل الثريد على سائر الطعام**» /-البخاري: **الجامع الصحيح المختصر**، ج3، ص 1252 ورواه الترمذي في سننه في باب ما جاء في فضل الثريد، ج4، ص 275.

وفي حديث آخر عن علي بن أبي طالب قال:سمعت رسول الله ﷺ يقول« خير نسائها مريم بنت عمـران، وخير نسائها خديجة بنت خويلد»/- مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، باب فضائل خديجة أم المـؤمنين، رضي الله عنها، ج4، ص 1886.

الإلهي الخاص الذي حازته من زوجات النبي ﷺ حفصة وعائشة رضـي الله عنهمـا، وهو علم وتصرف في العالم لم ينله، حسب ابن العربي أحد غيرهما من كافة الخلـق مما ينم عن بلوغ درجة من الكمال تفردتا به.

بالإضافة إلى هذه النماذج من النساء الكاملات يعتـرف ابـن العربـي للمـرأة الصوفية عليه بالمشيخة بل بالأمومة المعنوية أو الروحية في مجال التصوف كما هـو الشأن مع:"فاطمة بنت أبي المثنى" ذكرها ابن العربي في أكثر من كتاب لـه، وسـرد قصته معها في "الفتوحات" وفي :" رسالة روح القدس" ومما قاله عنها أنهـا « كانـت والهة في الله تعالى، من رآها يقول: حمقاء، فتقول: الأحمق من لا يعرف ربه»[2] وهذا ما يجسد ما ذكر من قبل عن الحب الإلهي وعن حب الحب.

اللافت للنظر في قصة ابن العربي مع هذه العجوز التي لقيهـا بإشـبيلية فـي السنوات الأخيرة من حياته بالمغرب الإسلامي، وهي طاعنة في السن بلغت التسعينيات من عمرها، أنه خدمها لسنوات و كان يناديها بأماه، وتدعوه بولدي، ولم يعرف عن ابن العربي، حسب الدارسة[3] المتخصصة والولوعة بالدراسات الأكبرية، أن صرف مثـل هذا الوقت في خدمة أحد غيرها. ولم يكن ابن العربي وحده قد تطوع لخـدمتها، بـل يوجد غيره وهو ما ندركه من قوله أنها كانت تؤثره على كل من يخدمها. ولا شك في أن تهافت الرجال على خدمتها يعكس ما بلغته هذه المرأة من مكانة في التصوف و في الورع والزهد، لأن مع هذه المكانة يروي ابن العربي أنها كانت تقتات من الفضلات، ولم يكن لها بيتا يأويها حتى بنى لها ابن العربي كوخا بقت فيه إلى أن وافاها أجلهـا. يقول ابن العربي عن لقائه بهذه العجوز وعن ملامحها التي لا تعكس سنها وعن حظها من القرآن:« وكذلك لقيت فاطمة بنت أبي المثنى باشبيلية، أدركتها في عشر التـسعين قد أسنت لا تأكل إلا ما يطرح الناس على أبوابهم من الأطعمة، قليلة الأكل جدا. كنـت إذا قعدت معها أستحي أن أنظر إلى وجهها من عظيم تورد وجنتيها ونعمتها وهي فـي عشر التسعين سنة. كانت سورتها من القرآن الفاتحة. قالت لي أعطيت الفاتحة أصرفها

---

1 - **ف.م.،** عثمان يحي، ج3، ص ص 150-151.

2- ابن العربي: **رسالة روح القدس** في **محاسبة النفس،** تحقيق عزة حصرية، ص 126.

3 - سعاد الحكيم: **المرأة ولية وأنثى..قراءة** في **نص ابن العربي.**

في كل أمر شئت، بنيت لها بيتا من قصب تسكنه.»[1] ولهـا مـن تـصرفها بالفاتحـة كرامات يورد بعضها ابن العربي في الفتوحات.

ويروي ابن العربي سبب تفضيلها إياه على كل من كان يدخل عليها أنه كان إذا حضر عندها حضر بكليته مفرغ الهمة، كله آذان صاغية، لا يشغله عما هـو خـارج حضرتها أي شاغل، ويصف ابن العربي هذا الإعجاب المتبادل بقوله:« كان لها حـال مع الله، وكانت تؤثرني على كل من يخدمها من أمثالي وتقول: ما رأيت مثل فلان إذا دخل علي دخل بكله لا يترك منه خارجا عني شيئا.»[2] بمعنى أن حضوره معها كـان روحا وجسدا، قلبا وقالبا.

ومن الأفكار التي تميز بالفعل هذه المرأة هو تعجبها الغريب ممن يدعي حب الله ويبكي تضرعا له، ففي رأي هذه العجوز الزاهدة لات يجتمع الحب والبكـاء، فالحـب مقرون بالفرح والبهجة والسعادة بما نحب وبما نلقى لدى من نحب، بينما البكاء مقرون بالحزن والندم وعدم الوصول إلى البهجة التامة ونيل السعادة المطلقة، وهي الـسعادة التي لا يبقى معها غم ولا حزن ولا بكاء، فكلها فرح لأنها حب نـتج عـن معرفـة، ومعرفة نتجت عن حب. يقول ابن العربي واصفا هذا الموقف المتميز لفاطمـة بنـت المثنى، أمه الروحية:« عجبت لمن يقول أنه يحب الله ولا يفرح به وهو مشهوده، عينه إليه ناظرة في كل عين لا يغيب عنه طرفة عين، فهؤلاء البكاؤون كيف يدعون محبته ويبكون؟ أما يستحون؟! إذا كان قربه مضاعفا من قرب المتقربين إليه والمحب أعظـم الناس قربة إليه فهو مشهوده، فعلى من يبكي؟ إن هذه لأعجوبة.»[3] فالمحبـة إذن فـي نظر الصوفية العجوز لا تقترن بالبكاء، وهذا بمثابة نقد لمن تميز في الصوفية بالبكاء، وقد سبق ذكر أحدهم من قبل في هذا البحث، ولا يقبل تبرير كثرة البكـاء ولا يؤخـذ على أنه رتبة عالية في التصوف، لأنه كما سبق وأن رأينا مع ابـن العربـي أعلـى المقامات الحب وهو يستغرق كل المقامات الأخرى، لكونه مرتبط بالإحـسان ودرجـة الإحسان لن ينالها الإنسان إذا لم يتقرب من الله والقربة منه شرطها المحبة المتبادلة.

---

1 - ابن العربي، المصدر السابق، ص 126.

2 - **ف.م.**، دار صادر، ج2، ص 347.

3 - المصدر نفسه، ج2، ص 347.

ولما عرضت فاطمة بنت أبي المثنى فكرتها هذه عن الحب ورفضها لفكرة البكاء مع المحبة على ابن العربي وطلبت منه رأيه فيما قالته، جاءت إجابة ابن العربي بالتسليم بما قالته، وبإقرار في الآن نفسه لعلاقة الأمومة والبنوة الروحية والرمزية بينهما، حيث قال ابن العربي:«ثم تقول لي: **يا ولدي** ما تقول فيما أقول؟ فأقول لها: **يا أمي** القول قولك.»[1] وبهذا التسليم وبإعجابه بالمرأة يكون ابن العربي قد صرح بالتتلمذ على امرأة أرته معنى الحب الإلهي، وأخبرته بفرحها بهذا الحب وبغيرة محبوبها عليها وببهجتها باختياره لها من بين أبناء جنسها، وبالبلاء الذي يصيبها إذا ماانشغلت عنه فيما انشغلت فيه. وقد أكد ابن العربي لفظا علاقة الأمومة التي تربط بهذه العجوز التي كانت إذا زارتها أمه الحقيقية بشرتها بان العربي وتوصيها وصية غريبة لها دلالتها الرمزية، وعن إقرارها بأمومتها له وعن هذه الوصية الغريبة يقول ابن العربي:«كانت تقول لي: أنا **أمك الإلهية** و "نور" أمك الترابية، وإذا جاءت والدتي إلى زيارتها تقول لها: يا "نور" **هذا ولدي وهو أبوك**، فبريه ولا تعقيه»[2] يلاحظ على علاقة ابن العربي بهذه العجوز أنها لم تكتف بأن جردت والدته من أمومتها ، بل حولتها إلى بنت له وهو أبوها، وعوض أن تامره بأن يكون بارا بوالدته ولا يعقها، أمرت والدته بذلك. والمقصود من كل هذا هو علم العجوز بأن ابن العربي بار بوالدته وعلى تربية صوفية تؤهله للمقامات العليا وتتنبأ له بالولاية والقطبية مما يجعله أبا لكل البشرية والكل يجب له طاعته وعدم معاداته، فمن هذا الباب يصبح ابن العربي أبا لأمه.

ومن النساء اللائي شهد لهن ابن العربي بالتفوق في التصوف حتى على الرجال امرأة أندلسية أيضا تدعى:"شمس أم الفقراء"، مما قاله عنها:« ما لقيت في الرجال مثلها في الحمل على نفسها، كبيرة الشأن في المعاملات والمكاشفات، قوية القلب، لها همة شريفة...اختبرتها مرارا في باب الكشف فوجدتها متمكنة، الغالب عليها الخوف والرضا، وتحصيل هذين المقامين في وقت واحد عندنا عجيب يكاد لا يتصور.»[3] فالملاحظ على الأمثلة والنماذج من النساء الصوفيات والعالمات تفرد كل نموذج بما يتفوق فيه على الرجال، وتميزه في الآن نفسه بخصوصية يستقل بها عن غيره سواء من النساء أو من الرجال. وقد رأينا من قبل أنه روى الحديث عن امرأة أجازت له

1- المصدر السابق، ج2، ص 347.

2 - المصدر نفسه، ج2، ص 347.

3 - ابن عربي: **رسالة روح القدس**، ص126.

ذلك وهي أخت صهره وأستاذه "ابن أبي الرجا الأصفهاني"، وعنها وعن هذه الإجـازة قال ابن العربي:« لما نزلت مكة سنة خمسمائة وثمان وتسعين ألفيت بها...عصابة من الأكابر... والصلحاء بين رجال ونساء، ولم أر فيهم مثل الشيخ...أبي شجاع زاهر بن رستم ...الأصفهاني، وأخته المسنة العالمة شيخة الحجاز فخر النساء بنت رستم...بـ ـل فخر الرجال والعلماء، فبعثت إليها لأسمع عليها، وذلك لعلو روايتها، فقالت فني الأمل، واقترب الأجل، وشغلني عما تطلبه مني من الرواية الحث على العمل، وكأني بالموت قد هجم...فأذنت لأخيها أن يكتب لنا نيابة عنها إجازة عنها في جميع روايتها فكتبت.»[1] ثم أفرغ ابن العربي كل هذا الود والاحترام للشيخ وأخته في "النظـام" حبـا وشـعرا وتصوفا رمزيا، رد به كل جميل لوالد محبوبته ولعمتها. ولكن كان فضل الثلاثة عليـه أكبر وأعظم لشهوده الحق في المرأة التي أحبها حبا إلهيا تجلى له فيها.

وإذا تكلمنا عمن أعجب بهن وبعلمهن من النساء فإن هناك من النساء من تتلمذن على ابن العربي أو انتسبن إلى سلسلته العرفانية حتى ألبسهن الخرقة الـصوفية، فلقـد ذكرت محققة كتاب ابن العربي الموسوم بـ:" نسب الخرقة" منبهة في ذلك علـى مـا احتواه ديوانه من أشعار خص بها من ألبسهن الخرقة من النساء، ومما توصلت إليه أن الشيخ الأكبر ألبس الخرقة خمس عشر امرأة من مريداته، ولم يلبسها إلا لاثنـين مـن الرجال فقط[2]، ومما ورد في ديوانه الشعري من قصائد عمن ألبسهن الخرقة من حرائر وجواري نذكر قوله عن مريدة له اسمها فاطمة[3]:

ثواب التقى والهدى ألبسته فاطمة   وما أرى للباس الخير من عوض
ألبستها خرقـة علياء جامعة   تزيل عن قلبها ما فيه من مرض

وأخرى جارية وصفها بأنها بلغت الكمال فألبسها الخرقة وقال فيها[4]:

لبست جارية من يدنا   خرقة نالت بها عين الكمال
خرقة دينية علوية   ألحقتها بمقامات الرجال
وكذاك الله قد ألبسها   ثوب عز وقبول وجمال

---

1 - ابن العربي: **ترجمان الأشواق**، ص 8.

2 - ابن العربي: **كتاب نسب الخرقة**، تحقيق وترجمة إلى الفرنسية، كلود أداس، سلسلة حكمة، دار القبة الزرقاء للنشر، مراكش، المغرب، 1420هـ/2000م، مقدمة المحققة، ص 11.

3 - ابن عربي: **ديوان ابن عربي**، ص 53.

4 - المصدر نفسه، ص 55.

المرأة إذن إنسان واختلافها عن الرجل عرضي، تتساوى معه في إمكانية بلـوغ الكمال وتفوقه في أنها محل الانفعال وهو ما جعلها رمزا لأنوثة تسري في كل مبـدع وجعل منها رجلا في حالة الفاعل لا المنفعل، وباجتماع الأمرين تكون حقيقة الإنـسان الجامعة. وقد رأينا مع ابن العربي أنه في المرأة أفضل وأتم وأكمل شهود للحق. وهو الشهود الذي لا يتم إلا إذا صفت المرآة وانجلت وأعطى الخيال سلطة وحرية السفر في جمالها لبلوغ الجمال الإلهي أو إدراك الجمال الإلهي متجليا فيها، وهي التـي تـسكن الروح إليها وتطلق للخيال عنانه في الصعود بالمحسوس إلى عالم المعـاني المجـردة والنزول بالمجردات في قوالب حسية يستأنس بها الإنسان ويطمئن إليها. وهذا وجه من أوجه رمزية الخيال ومنزلته في فلسفة ابن العربي الصوفية.

الفصل الحادي عشر

رمزية الخيال ودوره في التأويل الأكبري

أولا – أهمية الخيال الوجودية والمعرفية

ثانيا- الخيال بين التعدد والوحدة

1-التعدد في الخيال وفي عوالمه

2-وحدة الخيال في مفهوم" البرزخ"

ثالثا - الخيال والمرآة

رابعا- متاهات التأويل بين علاقة الرمز بالخيال

للخيال في فلسفة ابن العربي الصوفية أهمية خاصة إلى درجة يمكننا القول فيها بأن ابن العربي فيلسوف الخيال بلا منازع، وكل المؤشرات الدالة علـى ذلـك جليـة للمتصفح مؤلفات ابن العربي ولو بنظرة سريعة، حتى إن كثيرا من الدارسين خـصوا موضوع الخيال عند الشيخ الأكبر بالدراسات المستفيضة وبالمقالات العديدة، ومنها من ذاع صيته وأصبح لا غنى لدارس تصوف ابن العربي عنه ككتاب: "الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي" لهنري كوربان"(1903-1978)نشره سنة 1958 ومنها كتاب محمود قاسم: "الخيال في مذهب ابن عربي" نشره سنة 1969، وغيرهما من مؤلفـات غربيـة وعربية[1].

يتبوأ موضوع الخيال في فلسفة ابن العربي هذه الأهميـة لكونـه أداة معرفيـة وموضوعا للمعرفة. وحضوره في الفكر الأكبري يماثل حضور فكرة وحدة الوجود إذ لا تخلو قضية وجودية أو معرفية أو قيمية بشقيها الأخلاقي والجمالي، نظرية كانت أو عملية أوجامعة بينهما من مسحة الخيال ومن صلة ربط بينها وبين الألوهيـة. ولهـذا الحضور آثرت عدم إدراج فصل خاص بوحدة الوجود وعلاقتها بالرمزيـة والتأويـل لأنها سارية في كل فصول البحث. وأما مسألة الخيال ولو أنها حاضرة أيضا حـضور وحدة الوجود في كل ما تطرقنا إليه إلا أن صلتها القوية المباشرة بـالرمز والتأويـل استدعت وجودها في آخر البحث لتربط الصلة بأوله. مما يعني أن موضعه في خطـة البحث كفصل حادي عشر وأخير لا يعني درجة أهميته، لأن أهمية مبحث الخيال فـي هذا البحث تكمن في أنه برزخ بين مبحثي: رمزية المرأة واللغـة أو علـم الحـروف وعوالمه في فلسفة ابن العربي الصوفية، وهو ما يجعله نقطة تربط آخر الدائرة بأولها، ثم لا تلبث أن تنصهر تلك النقطة مع باقي النقاط المشكلة لخط رسم الدائرة، ويـصبح الخيال هو الأول والآخر والواصل والفاصل بين كل اثنين.

يتواجد الخيال في فلسفة ابن العربي من الكينونة الإلهية قبل أن يخلق الكـون إلى الصورة في المرآة إلى ظلال الأشياء التي تقابلها أضواء فتدركها أبصار قد تـرى بعين الخيال، وقد تكون رؤى المنام، وقد تكون لا شيء؛ لأن الخيال له الوجود كما له العدم.هو أداة معرفية من جهة وله وجوده المعقول في ذاته، من جهة أخـرى، ولهـذه الثنائية الوجودية والمعرفية للخيال أخذ الرمز في فلسفة ابن العربي البعدين المعرفـي

1- أذكر على سبيل المثال كتاب لـ: سليمان العطار: **الخيال عند ابن عربي** " النظرية وا الات"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991.

والوجودي، فمن رمزية الحرف إلى رمزية المعنى المراد ستره عـن العامـة وتـرك مجال إدراكه للخاصة بالتأويل، وهو مثال عن الناحية المكعرفية في الرمز والخيال إلى علاقته بالله و بإيجاد الموجودات، و بحركة الأفلاك والكواكب، بل وفي علاقته بالكون كله من خلال فعل التخيل وإدراك معاني الخيال، وهو مثال ابعـد الوجـودي للرمـز والخيال أيضا. لهذا خَلُص أحد الدارسين إلى القول بأن ابن العربي:« يشطح في نفسه ويحاكي الخيال برموزه ويصبح الرمز في نصه أنطولوجيا، وليس ابستمولوجيا فقط»[1]

من هذا المنطلق نتساءل عن ماهية الخيال وعن علاقته بالرمزيـة والتأويـل؟ وخلال ذلك ندرك أهميته في فلسفته، كما نبحث عن علاقته بفكرة ورمزية المرآة.

أولا- أهمية الخيال الوجودية والمعرفية:

يحتل الخيال مكانة مركزية في فلسفة ابن العربي الصوفية على كل المـستويات: الوجودية الغيبية والشهودية، وما بينهما من اتصال أو انفصال، ومعرفية[2] بحيث يشكل موضوعا معرفيا ووجوديا يجب أن يدرك ويعرف وبمعرفته يعرف الله، كما أنـه أداة معرفية هامة توجد في الإنسان كما توجد كل حقائق العالم فيه مختصرة. هذا التواجـد في كل شيء دفع إلى الاعتقاد بأن الكون كله خيال وبأن الإنسان خيال أيضا، ويجمـل ابن العربي أهمية الخيال في ما قاله نظما[3]:

إن خيال الكون أوسع حضرة — من العقل والإحساس بالبذل والفضل
له حضرة الأشكال في الشكل فاعتبر — تراه يرد الكل في قبضة الشكل

---

1 - سامي أدهم: **ما بعد الحداثة**، ص 45.

2- لقد سبق لي أن درست موضوع الخيال في نظرية المعرفة الأكبرية، وبحثت بإسهاب في مفهومـه وفي دوره في المعرفة عند ابن العربي كما درست علاقته بالعقل وبقوى النفس المختلفة. ولكي لا أقع في التكرار آثرت هنا الغوص مباشرة فيما يخدم البحث الذي أنا بصدده، دون إغفال ما تم التطرق إليه من قبل، لـذا وللإطلاع على ما أنجزته من عمل متواضع حول موضوع الخيال عند ابن العربي يمكن الرجوع إلى : **نظرية المعرفة عند ابن عربي**، ص ص81-186.

3- محمود محمود الغراب: **الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد**، من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، مطبعة نضر، دمشق، ط2، 1410هـ/1990م، ص 28. بالرغم من عودتي الوحيدة لعمـل الـسيد محمود غراب غير أن الأمانة العلمية تفرض علي التنويه بالجهود الكبيرة التي بذلها هذا الشيخ الجليل الوقور في جمع نصوص ابن العربي، وتصنيفها في قضايا معينة تسهل على القارئ العـودة الـسريعة إلى الـنص الأكبري في زمن قصير.

فإن قلت كل فهو جزء معين   وإن قلت جزء قام للكل بالكل
فما ثم مثل غيره متحقق   بموجده فهـو الممثل للمثل
فعلمي بـه أحلى إذا ما طعمته   وأشهى إلى أذواقنا من جني النحل

ما يفهم من هذه الأبيات الشعرية ومن نصوص أخرى لابن العربي أن الخيال له وجوده المستقل عن الإنسان ، بمعنى أنه إذا كان الخيال أداة معرفية في الإنسان تستفيد من الحس وقد تفيده بالتأثير فيه، كما تفيد العقل في بناء الأقيـسة المنطقيـة ومختلـف الاستدلالات والبراهين، باعتماد العقل على الفكر وعلى ما خزن في الحافظة من صور محسوسة أو ما بخزانة الخيال من صور قابلة للاستحضار أو صور مبدعة، فهو برزخ بين المحسوس والمعقول، بين المتوهم والحقيقي، بين ثلاثية الأبعاد الزمنية: الماضـي والحاضر والمستقبل، يتخلل كل احتمالات الثنائية بينها، كوجوده برزخا بين الحاضـر والماضي وبين الحاضر والمستقبل أو بين الماضي والمستقبل وغير ذلك من الممكنات، وصولا إلى تجاوز الكل أو الجمع بينهم، لأن من خصائصه أنه موجود ومعدوم. وقبل أن يكون أداة معرفية لها ما ذكرناه فإنه ذو وجود مستقل سابق عن وجـود الإنـسان ومرافق له، كان محلا للموجودات في حال عدمها، وعندما نقول محلا فإنه يحوز رمز الأنوثة مما يعطيه القدرة على الخلق والإبداع، وعند خروج تلك الأعيان الثابتـه إلـى وجود في عالم التمثل والتجسد، فذاك هو عالم الخيال أيضا لأن له "رد الكل في قبضة الشكل"، وإن كان لموجود ما ماهية اللطافة بعيد عن الجسمانية، فإن للخيـال إمكانيـة تمثله في قالب حسي بالرغم من لطافته، كما تمثل الرسول ﷺ العلم لبنا، وكمـا تمثـل جبريل في صورة صحابي جميل الخلقة، وحتى في مجال العقائد ترك ابـن العربـي مجال التمثل للألوهية مفتوحا بجمعه بين التنزيه والتشبيه، من خلال استناده إلى قـول النبي ﷺ عندما عرف الإحسان قائلا:« أن تعبد الله كأنه تراه، فإنك إن لم تكن تـراه فإنه يراك...»[1] ومعنى هذا الحديث في نظر ابن العربي يتمثل فيما للخيال هنـا مـن الدور الأكبر في تمثل الإله مقابل دور العقل في التنزيه التام، ويعتمد خيال المرء على ما بالحروف وبالكلمات من معاني تدل على حياتها، وهنـا يكـون لحـرف الكـاف

[1]- حديث صحيح تم تخريجه في الفصل السابق :"رمزية المرأة"، ص354.

المخصص للتشبيه ولكلمة أو الأداة " كأن" قيمتها العظمى، فهي سلطان الخيال وسلطان البرزخيات، أي كل ما يمكن للمرء أن يتخيله. وفي هذا قال بن العربي شعرا[1]:

لولا الخيال كلنا اليوم في عـــدم ولا انقضى غرض فينــا ولا وطر
كأن سلطانها إن كنت تعقلـــها الشرع جاء به والعقل والنظــر
من الحروف لــها كاف الصفات فما تنفك عن صور إلا أتت سور

إن الخيال هو القدرة الإلهية والوجود الذي ساعد ابن العربي على بنـاء فلـسفة تبحث عن الكمال في كل شيء، لجمعه بين المضادات، فالخيال هو الذي ينزل المعاني المجردة في قوالب حسية ويعلو بالمحسوسات فيجردها مـن كثيفهـا، يـصغر الكـل ويستحضره في جزء متناه في الصغر، ويكبر الجزء حتى يرقى به إلى المطلق. ولهذا كله كان الخيال في نظر ابن العربي هو التمثل واللاتمثل، هو الوجود وهو العدم، ومن حاز قدرة الخيال كأداة معرفية و أدركه مجالا معرفيا له صلة بالألوهية فقد بلغ الكمال وذاق علما أحلى من مذاق العسل، وهنا تمثيل آخر ونشاط آخر للخيال الأكبـري بـأن تمثل الخيال علما له ذوق أحلى من ذوق ما يخرج من بطون النحل ووصفه الله بأن فيه شفاء للناس.

وانطلاقا من النظر إلى الخيال كموجود خارج عن الإنسان ثم كقوة معرفية فـي الإنسان، يصبح هو العارف وهو المعرفة، وانطلاقا من كل ما يعطيه ابن العربي مـن خصائص يصبح الخيال عنده أهلا لأن يكون الأحق باسم الإنسان الكامل، الذي يـدرك حقيقة الصلة بين الحق والخلق، فيدرك ما في الخلق من صفات إلهية وما في الحق من صفات الخلق، وذلك كله بحكم إدراكه لذاته ومعرفته لها، لأنه "من عرف نفسه عـرف ربه". ولقد ضمن ابن العربي هذا المعنى في الأبيات المذكورة آنفا والتي جـاءت فـي الفتوحات المكية مسبوقة ببيتين شعريين يجملان بوصلهما بما ذكر مـن أبيـات هـذه المعاني وغيرها، يقول ابن العربي[2]:

ففي الحق عين الخلق إن كنت ذا عين وفي الخلق عين الحق إن كنت ذا عقل
فإن كنت ذا عين وعقل معا فما ترى غير شيء واحد فيه بالفعل
فإن خيال الكون أوسع حضرة من العقل والإحساس بالبذل والفضل

1- **ف.م.**، عثمان يحي، ج4، ص 406.

2- **ف.م.**، دار صادر، ج3، ص 290.

في تعليقه على الأبيات السابقة يحدد ابن العربي علاقة الإنسان الكامـل بـالحق ومن ثم علاقة الخيال بالحق بعد أن يبرهن على أن الخيال هو الأحق باسـم الإنـسان الكامل فيقول بأن لله « الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسه تعالى، وللخيال الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسه، فالخيال موجد لله[1] عز وجل في حضرة الوجود الخيالي، والحق موجد للخيال في حضرة الانفعال الممثل...وإذا ثبت إلحاق الخيال فـي قـوة الإيجـاد بالحق ما عدا نفسه، فهو على الحقيقة المعبر عنه بالإنسان الكامل، فإنه ما ثـم علـى الصورة الحقية مثله، فإنه يوجد في نفسه كل معلوم، ما عـدا نفـسه، والحـق نـسبة الموجودات إليه مثل هذه النسبة.»[2] فالإنسان بالخيال إذن بلغ الكمال من حيث أصـبح مرآة يرى فيها الحق ويرى فيها الخلق قبل أن يوجد، فحوله من الإمكان إلى الوجـوب وأحدث بذلك خلقا خياليا يماثل الخلق الإلهي حقيقة، ولن تتأتى لصاحب الخيـال هـذه الإمكانية في الخلق إذا لم يكن كما جاء في الأبيات الشعرية صاحب عين أي صـاحب علم الكشف ، العلم الذي يعطي عين الحقيقة، وعين الحقيقة هنا أن يرى المكاشف لـه صاحب الخيال الخلاق صفات الخلق في الحق، وهو المعبر عنه شـعرا فـي الـشطر الأول من البيت الأول: "ففي الحق عين الخلق إن كنت ذا عين" .كما يجب أن يكـون أيضا صاحب علم نظر يعتمد العقل والخيال في الاستدلال على الله وصفاته من خـلال مخلوقاتهن وهو المعبر عنه في الشطر الثاني بقوله:"وفي الخلق عين الحق إن كنت ذا عقل".

وإذا حصل مثل هذا الإدراك عن طريق العقل ثم الكشف باستعمال الخيال فـي المنهجين يحدث توحيد يغلب عليه الخيال سماه ابن العربي :" توحيد الإلحـاق" وهـو الذي عمل على توضيح معناه أكثر فقال:«...فتوحيد الإلحاق توحيد الخيال مع كونـه مثل الموجودات الحادثة إلا أن له هذا الاختصاص الإلهي الذي أعطته حقيقته فما قبـل شيء من المحدثات صورة الحق سوى الخيال، فإذا تحققت ماقلناه علمت أنه في غايـة الوصلة وهذا يسمى توحيد الوصلة والاتصال والوصل كيف شئت قل!»[3] ومن يـصل

1- يقف هنري كوربان عند هذه الفكرة وقفة خاصة لما تعطيه من معنى خلق الإنسان لربه، فيعتبرها مـن أفكار نادرة حول أصل الإله، لمزيد من التفصيل في هذه المسألة يمكن الرجوع إلى:

- Henry Corbin : **L''imagination créatrice** dans le soufisme d'Ibn Arabi, pp167-170

2- **ف.م.**، دار صادر، ج3، ص 290.

3- المصدر نفسه، ج3، ص 290.

إلى هذه الدرجة من الاتصال عن طريق الخيال الذي مهمته الوصل كما أن مهمته الفصل. وإن كان في هذا المقام واصل وليس فاصلا يحصل على درجة من التوحيد فيرى في ذاته الحق وما أوجد ويحصل بذلك على قدرة الإيجاد في عالم المثال وحينها يشعر بأن ذاته هي ذات الحق لما له من قدرة خيالية على الخلق ولن يقدر حينها على الفصل لأن ذلك مقام الوصل، لهذا قال ابن العربي واصفا الواصل المتصل صاحب مقام الاتصال:« فلم يفرق في هذا التوحيد بين المثلين إلا بكونهما مثلين لا غير فهما كما قال[1] القائل»[2]: [البحر الكامل]

رق الزجاج ورقت الخمر   فتشاكلا فتشابه[3] الأمر

فكأنما خمر ولا قدح   وكأنما قدح ولا خمر

قبل أن نستطرد في الحديث عن حيازة الخيال على صفة الكمال يجدر بنا الإشارة انطلاقا من هذا النص الأكبري الذي تحدث فيه عن إيجاد الخيال لله، ومن ثم لكل شيء في العالم إلى ما يماثل هذه الفكرة من ثنائية الذات و الموضوع التي طرحتها الفلسفة الألمانية الحديثة، ثم تبنتها الظواهرية وطورها فيما بعد الوجوديون خاصة "هيدغر" بفكرة " الآنية" و"الكينونة" وأن الآنية « بوصفها موجودة ، والآنية بوصفها أساسا متعاليا في تكوين العالم ليستا شيئين مختلفين، بل إنهما شيئا واحدا بعينه.»[4]ولمثل هذه المقاربات بين أفكار صوفية أكبرية والفلسفة الوجودية ظهرت كثير من الدراسات لدى باحثين من العرب ومن الغرب تقارن بين ابن العربي وفلاسفة وجوديين.

1- لم يذكر ابن العربي قائل البيتين وهو الصاحب بن عباد(ت سنة 385هـ/ 995م)الوزير الشاعر العالم، المشهور بكافي الكفاة، عرف عنه حبه للعلوم الشرعية وكرهه للعلوم العقلية، خاصة الفلسفة وعلم الكلام.

- ابن كثير: **البداية والنهاية،** ج11، ص 314.

2- **ف.م.،** دار صادر، ج3، ص 290.

3- في مصادر أدبية نقرأ : رقت الزجاج وراقت الخمر وتشا ا فتشاكل الأمر

- الحموي، الأزراري (تقي الدين أبو بكر): **خزانة الأدب،** تحقيق عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987،ج1، ص355.

- القزويني (جلال الدين): **الإيضاح** في **علوم البلاغة،** دار إحياء العلوم، بيروت، ط4، 1998، ص 228.

4- روديجر بوبنر: **الفلسفة الألمانية الحديثة،** ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، 1988، ص 43.

وفي فلسفة ابن العربي الصوفية ومن خلال النص السابق نلاحظ أن الخيال قد حاز الكمال لصلته بمصدره: الله، وهي الصلة التي صاغت أهم مبررات القول بوحدة الوجود المتهم بها ابن العربي انطلاقا من فكرة:" توحيد الإلحاق" كما بررها في مواضع أخرى بالفناء وبأن قول القائل "أنا من أهوى ومن أهوى" هو قول صاحب ضمير "أنا" بإنية وهوية الشاعر الصوفي لا إنية الله أو هويته[1].

ثم إن التنوع في مهام الخيال والأشكال المختلفة التي يتمثلها عند ابن العربي خاصة من حيث جمعه بين الوجود والعدم، الوجود والمعرفة، هو الكون بأكمله، هو الإنسان، هو الخط الفاصل بين الظل و الشمس، هو الصورة المرئية في المنام، هو الأكذوبة التي نوهم بها الطير أن بالمزرعة إنسان فلا تقترب من الزرع. كل هذا يصعب من الحديث عن مفهوم دقيق للخيال لأن أي ضبط له يخرج بصاحبه عن دور الخيال أو عن حقيقته، هذه الحقيقة الغير موجودة أصلا في ذاته؛ لأنه كما يقول ابن العربي:« الخيال لا حقيقة له في نفسه، لأنه ليس بعالم مستقل»[2] إنه يعبر عن جوهر فلسفة ابن العربي الواصلة بين الظاهر والباطن، بين الكلي والجزئي، المفرقة للمرأة عن الرجل، والجامعة بينهما في إنسان، كامل خليفة لله.

إنه وبالنظر إلى القول بأن الكون خيال وأن الإنسان خيال، ثم النزول به إلى القول بأنه البرزخ الذي هو كالخط الفاصل والواصل بين شيئين لا تدركه العين ولا الوهم فصلهما ولا كيفية وصلهما. باختصار شديد الخيال الإنسان أو الأداة التي يملكها الإنسان ويحسن التصرف بها هي التي من شأنها إعطاء الصفات الجامعة بين اللاهوت والناسوت ، فالخيال هو المؤله للإنسان هو الجانب المبدع فيه يرتبط بالحس ويؤدي دوره كما يرتبط بالعقل ويؤدي دوره أيضا ويرتبط بالكشف وبالقلب ويؤدي دوره أيضا وهو القادر على الجمع والتنسيق بين كل هذه الأدوات المعرفية وبجمعه يبلغ الإنسان

1- يقول ابن العربي في رفض الاتحاد وتبرير قول الحلاج بأن:« الاتحاد محال أصلا وأن المعنى الحاصل عندك من الذي تريد الاتحاد به هو الذي يقول أنا فليس باتحاد إذن، فإنه الناطق منك لا أنت فإذا قلت "أنا" فإنك لا تخلو أن تقول "أنا" بأنانيتك أو بأنانيته. فإن قلتها بأنانيتك فأنت لا هو وإن قلت بأنانيته فما قلت فهو القائل"أنا" بأنانيته فلا اتحاد البتة...فإن عرف "الهو" فقوله على الصحو غير جائز.»

- ابن العربي: **كتاب الياء**، ص 5.

2- ابن العربي: **رسالة الخلوة المطلقة**، راجعها وعلق عليها عبد الرحمن حسن محمود ، مكتبة عالم الفكر القاهرة، 1987 م ، ص 8.

درجة الألوهية المعبر عنها بالكمال وهناك يصبح قادرا على الخلق والإبداع وعلى التجول في فضاءات المطلق كما يشاء وعلى العودة إلى التمثل الحسي البسيط بكل إرادة حرة، كالطير الذي يغادر عشه وينعم بالطيران الحر في الفضاء ثم يعود متى شاء سعيدا لما حققه من كمال طار لأجله. وفي هذا الطيران يبلغ الإنسان بالخيال درجات تعدد عوالم الخيال و يصل حضرة الخيال.

ثانيا- الخيال بين التعدد والوحدة

1- التعدد في الخيال وعوالمه:

عند دراستنا للخيال عند ابن العربي تتداخل مفاهيم كثيرة تتعلق به منها: "العماء" وعالم الخيال وحضرة الخيال وعالم المثال إلى غير ذلك من المصطلحات التي تعبر كلها عن الخيال لكن بمعان تختلف باختلاف وظائفه وطبيعته الوجودية والمعرفية. ذلك لأنه - كما سبق وأن رأينا- لا توجد في فلسفة ابن العربي مماثلة بين شيئين أواسمين تصل درجة التطابق والهوية، فحتى الحروف رأينا أن كل حرف يصدر أويتخيل أويكتب له كيانه ووجوده المعبر عن ذاته لا عن حرف آخر ولو شابهه في الاسم، وهو ما ينسحب على التجليات التي لا تتكرر للشخص الواحد مرتين ولا تظهر بعينها لشخصين، ولكن خلف التعدد والكثرة توجد وحدة تؤلف الكل، دون أن تلغي التعدد في حقيقته، فالسنة الواحدة تجمع الفصول الأربعة ولا تلغي حقيقة وجودها بخصائصها، وبما يميز كل فصل عن الآخر. ومن هنا كان كل اسم يعطيه ابن العربي للخيال يختلف عن الاسم الآخر من حيث طبيعته ووظيفته الوجودية أو المعرفية.

وكل الأسماء التي أعطاها ابن العربي للخيال مجتمعة تؤول إلى المآولات التي رأيناه من قبل وهي: إن الإنسان خيال والكون خيال وإن الوجود كله خيال في خيال، ولم يبق في الوجود من لا يصح عليه اسم الخيال إلا الله الوجود الحق، لكن من حيث الذات لا الصفات، يقول ابن العربي:« اعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال. فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله، خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه.»[1] نص ابن العربي هذا إذ يعتبر كل شيء خيال فمن حيث أنه لم يكن موجودا ثم وجد، ومن حيث توجهه في الوجود إلى النهاية،

1- ابن عربي: **فصوص الحكم**، ج1، ص 104.

فوجوده كله مرحلة بين مرحلتين، فهو خيال من حيث معناه التوسـطي، ثـم إن كـل الموجودات التي أوجدها الله أودع فيها من صفاته ومن معاني أسمائه ما يجعلها ظلالا له، فالوجود الحق إذن للّـه ، لكن من حيث الذات والعين لا من حيث الأسـماء، لأن الأسماء على اختلافها تأخذ أشكالا وتمثلات فتكون هي الأخرى خيالات. والنتيجة إذن أن الخيال هو الكون كله وهو الألوهية من حيث ظهور معـاني أسـمائها فـي عـالم الموجودات. وبهذا لا يفوق قيمة الخيال الإلهية إلا الذات الإلهية المنزهة عن النعـوت والصفات، أما كل ما يلحقه النعت والصفة والاسم فهو خيال بوجه ما وله انتماء إلـى إحدى عوالم الخيال، محال الانفعالات، ومجالات الخلق والإبداع اللامحدود.

ولعل أول وأكبر وأهم عوالم الخيال على الإطلاق هو: **عالم الخيال المطلق** الذي هو في فلسفة ابن العربي "الميتافيزيقية" يتوسط الوجود والعدم، الوجود المطلـق: الله، والعدم المطلق، هذا الخيال هو الينبوع الذي لا ينضب في تعدد الـصور، وهـو مـا يتماشى مع الكشف الأكبري الدائم الحيوية والإبداع، لهذا يرفض ابن العربـي اعتبـار الصورة المتكررة لدى شخص واحد أو وجودها عند شخصين أن تكون من التجليات، حتى قال: « التجلي المتكرر في الصورة الواحدة لا يعول عليه»[1] فعالم الخيال المطلق هو الممد لخيال الإنسان بالقدرة على الحركة الإبداعية المستمرة، بل هو الإبداع بعينه، إنه "**العماء**"، ذاك الغمام أو السحاب الكثيف حيث كان الله قبل أن يخلق الخلق، حـسب حديث للنبي ﷺ [2] يستدل به ابن العربي. إنه بمثابة «الرحم الكبير الذي تتولد فيه كـل الموجودات من حالة الإمكان العدمية إلى حالة العدم الوجودية»[3] وماهية الخيال فيه أنه يجمع بين الشيئية وعدمها في الآن نفسه، بحكم توسطه بين الوجود والعدم.

1- ابن العربي: **رسالة لا يعول عليه**، ص 3.

2- يورد ابن العربي هذا الحديث ويشير إلى معناه في مواضع كثيرة من مؤلفاته منها: ف.م.، عثمان يحي، ج1، ص 49 وكذا كتاب الجلالة، ص ص 07-08. ونص الحديث هو ما رواه أبو رزين عندما «سأل الـنبي ﷺ فقال: يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ فقال"كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هـواء»- أحمد بن حنبل: **مسند الإمام أحمد**، باب حديث أبي رزين، ج4، ص 11. ورواه أيضا الترمذي في جـامع سننه، باب ومن سورة هود، ج5، ص288. ورواه أيضا كل من ابن حبـان في صـحيحه ج14، ص9 وابـن ماجةج1، ص 64.

3- سليمان العطار: **الخيال عند ابن عربي**، ص 25.

مرتبة وجوده هذه هي التي أعطته خاصية التنوع في الصور، فكان أوسع مـن الأركان والأفلاك لأنها تقبل صورا مخصوصة، وأوسع من الهيولى لأنها تقبل صـور الأجسام والأشكال، وكلما تدرجنا في التجريد وجدنا الشيء المجرد أكثر قابلية للتنـوع في الصور، فالملائكة أكثر قبولا للصور من كل ما ذكرنا، ولكن الخيال أكثر من كـل هؤلاء بما فيهم الملائكة، لهذا قال ابن العربي في سياق استقرائه لمدى قبول الـصور من الكائنات الكثيفة واللطيفة:« ثم نظرنا في الخيال، فوجدناه يقبل مـا لـه صـورة، ويصور ما ليست له صورة: فكان أوسع من الأرواح في التنوع في الصور»[1] بمعنـى أن أكثر الموجودات لطافة وأكثرها بعدا عن الكثيف من حيث حقيقته، ولكنه قريب منه من حيث قابليته لأن يتمثل في صورة الأشياء الكثيفة. ولما كان كذلك تجاوز الملائكـة بالرغم من نورانيتها وبالرغم من أنها كائنات لطيفة، لأنه فوق اشتراكه معها في التنوع في الصور يفوقها في إبداعه لها، فهو الفاعل المنفعل، يجمع بـين رمزيـة الـذكورة والأنوثة، لذلك هو الإنسان الكامل أيضا. وهو العالم الذي يزعم ابن العربي أنه بلغـه حتى أضحى قلبه يقبل كل الصور، وذاته مقيدة بحب كالذي كان سببا لحدوث الخلـق، فأصبح كالعالم يسع كل شيء، وقد عبر عن ذلك شعرا ذاع صـيته وتهافتـت عليـه الألحان بمختلف النغمات على اختلاف الألسنة حيث قال[2]:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيتٌ لأوثان وكعـــبةُ طائف	وألواح توراةٍ ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني

ولما كان أكثر الموجودات لطافة كان أكثرها نورانية أيضا، بل هو **النور** بعينـه لأن إيجاده وإبداعه للصور يكون بنفاذ نوره في العدم فيصوره موجودا، وبوجود قـوة التخيل في الإنسان مكنه من إدراك التجليات الإلهية بعـين الخيـال وهـي التجليـات اللامحدودة والغير متكررة، ولهذه النورانية التي في الخيال قال ابن العربي:« جعل الله هذا الخيال نورا، يدرك به تصوير كل شيء، أي أمر كان، كما ذكرناه، فنوره ينفذ في العدم المحض، فيصوره وجودا، فالخيال أحق باسم "النور" مـن جميـع المخلوقـات،

1- **ف.م.**، عثمان يحي، ج4، ص 289.

2- ابن العربي: **ترجمان الأشواق**، ص ص43-44.

الموصوفة بالنورية. فنوره لا يشبه الأنوار. وبه تدرك التجليات.»[1] وينـسجم الخيـال المطلق بهذا الوصف الأكبري مع التعدد اللامتناهي والغير متكرر للتجليات في فلسفة ابن العربي، فلا يمكن لمن له حمل الصفات والسماء الإلهية أن يكون محدودا أويتصف بالثبات، لهذا يتصف بالنور وبالحركة الدائمة في اتجاهات دائرية متجددة ولا نهائيـة، ونوره لا يضاهيه إلا النور الإلهي، بل قد يكون هو بعينه. ولن يبلغ الإنسان هذا النور ويكون له عينا يرى بها الكمال ويعيشه إلا إذا تدرج من الحدود وسافر فـي معـراج، نحو المطلق، يسميه ابن العربي بـ"العروج"[2] وهو السفر الذي سبق وأن تحدثنا عنـه والإسراء الروحي المماثل لإسرائه ﷺ وعن هذا العروج الذي يرقى فيه العبد بالخيال لعالم المطلق عالم الألوهية، وبعالم الخيال أيضا يتمثل الإنسان الله في صـور مألوفـة لديه، مما يعني صعودا للعارف إلى اللاهوت ونزول الرحمن إلى الناسوت، ومثل هذا الصعود والنزول لا يتحقق حسب ابن العربي إلا في عالم الخيال المطلـق أو العمـاء، يقول ابن العربي في هذا الشأن:« :" بحر العماء(أي عالم المثال المطلق) برزخ بـين الحق والخلق، في هذا البحر اتصف الممكن بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية التـي بين أيدينا (وفي هذا البحر أيضا) اتصف الحق بالتعجب، بالتبشبش، والضحك، والفرح والمعية، وأكثر النعوت الكونية. فرد ماله، وخذ مالك ! فله النزول ولنا المعراج»[3]

بمجرد قولنا يوجد عالم الخيال المطلق (العماء) ، يفترض منطقيا وبفعل علاقـة التضايف أن يكون هناك عالم خيال مقيد ويفرض ذلك ما يميز فلـسفة ابـن العربـي الصوفية من توكيد على القول بالثنائيات المؤلفة لكل شيء ضمن تثليث منتج، فالعـالم الذي يقابل عالم الخيال المطلق والمؤهل للرقي إليه هو **<u>عالم الخيال المقيد</u>**. وهو الملكة التي بحوزة الإنسان والأداة المعرفية التي تتوسط الحس والعقل، ويحتل الحـس فـي فلسفة ابن العربي أهمية خاصة، سواء في المعرفة العقلية أو الكشفية، ولعـل علاقـة الخيال بالحس هي التي جعلت ابن العربي يسميه "بالخيال المقيد"، لأنه مقيد بالمدركات والمدركات الحسية . يشكل الحس مصدر معلوماته ولا يمكنه أن يتخيل أصـلا إلا إذا كانت بحوزته مادة مستمدة من أدوات الإدراك الحـسي، فالمحـسوس هـو القاعـدة الأساسية للخيال وأدوات الإدراك الحسي هي الآلات التي لا غنى عنها في الحـصول

1- المصدر السابق، ج4، ص 419.

2- أدونيس : **الصوفية والسريالية**، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1992م، ص 83.

3- **ف.م.**، عثمان يحي، ج1، ص 190.

على المادة التي يؤلف بها الخيال الصور، وعن عدم غنى الخيال عن الحس قال ابن العربي بأن قوة الخيال:« لا تضبط إلا ما أعطاها الحس من جملة بعض المحسوسات على بعض»[1].

وفي عمله يحتاج الخيال إلى قوى مساعدة مثل "المصورة" و"الحافظة" وباعتماده على مثل هذه القوى يستطيع الخيال إبداع صور جديدة لم يعهدها من قبل كما هو الحال بالنسبة للشاعر والرسام وغيرهما من أصناف المبدعين. ولكن هذا الإبداع يبقى على صلة دائما بالواقع وبالمحسوس لأنه مهما كانت الصور مبدعة ومبتكرة إلا أن أجزاءها لا بد وأنها مأخوذة من عالم الحس، ومن خبرات صاحب الخيال المخزنة في ذاكرته، وفي هذا الشأن قال ابن العربي بأن قوة الخيال تستطيع أن:« تركب صورا لم يوجد لها عين، لكن أجزاءها كلها موجودة حسا»[2]. وأما القوة العاقلة في الإنسان فهي التي تستغل ما بخزانة الخيال سواء باستعمال الفكر في الأقيسة المنطقية ومختلف الاستدلالات أو في تجريد ما يراد عزله عن المحسوس. ومن مهام قوة التخيل في الإنسان تركيب الصور سواء في شكلها المألوف أو المبدعة الغريبة التي ليس لها ما يقابلها أو يماثلها في الواقع.

والمتخيلات التي تعطيها قوة الخيال في الإنسان هي معلومات مجردة ارتقت من المحسوسات، أو معلومات متمثلة للمجردات، لهذا قال ابن العربي بأن الخيال ينزل المعاني المجردة في قوالب حسية ويرقى بالمحسوسات إلى معاني مجردة، ومن هنا كانت المتخيلات في فلسفة ابن العربي توسطية[3] بين المحسوس والمعقول وبين المعقول والكشفي، ووظيفتها في هذا التوسط حركية من أسفل إلى أعلى أو من أعلى إلى أسفل ونشاط قوة التخيل إنسانية لا يقتصر على مدركات حسية مباشرة وكشوفات تتجاوز المعرفة العقلية بل لها نشاط حيوي في حال نوم الإنسان لأنها الفاعلة والمنفعلة في النوم من خلال ما يراه النائم من رؤى. ثم من خلال تعبيرها في حال اليقظة. وفي علاقة الخيال بالرؤى تتضح العلاقة بشكل جلي بين الرمزية والتأويل، لأن الصور المرئية في المنام عادة ما تكون رموزا وانعكاسات للأمور غير التي رآها النائم، ولهذا

1- **ف.م.**، عثمان يحي، ج2، ص 99.

2- المصدر نفسه، ج2، ص 253.

3- **ف.م.**، عثمان يحي، ج1، ص 150.

تحتاج إلى من يعبر معناها من الرمز إلى ما رمزت له، وعملية العبـور هـذه هـي الـتأويل بعينه، وتنعقد رمزية الخيال في مجال الرؤى إلى ربط العلاقة بين الإنـسان صاحب الرؤيا وبين الذي يعبرها وبين الذي قد تكون الرؤيا حـصلت لأجلـه. وعـن ربطه بين الخيال وعلم تعبير الرؤيا، واختصاص المؤول للرؤى بعلم نبوي، لهذا قـال ابن العربي:« علم تعبير الرؤيا لا نفس الرؤيا من جهة من يراها وإنما هي من جانب من ترى له، فقد يكون الرائي هو الذي رآها نفسه، وقد يراها له غيره والعابر لها هو الذي له جزء من أجزاء النبوة، حيث علم ما أريد بتلك الصورة»[1].

ينتقل العابر للرؤيا من معنى إلى آخر قد يكون تنقله داخل عالم الحس، كما أول يوسف رؤيا الطير والسنابل. وقد ينتقل من معنى محسوس إلى آخر مجرد، كمـا أول الرسول ﷺ رؤياه للبن على أنه العلم، وكما أول ابن العربي رؤياه ببجاية بأنه يـنكح النجوم كلها[2] على أنه سيحصل على علوم الوهب، وقد يكون التأويل نزولا من المجرد إلى المحسوس، كتأويله لرؤيا كأنه دخل الجنة ولم ير فيها نارا ولا حشرا ولا حـسابا، ووجد في نفسه راحة عظيمة فأول ذلك على أنه اختلال في النفس وأن نفـسه ادعـت فوق حالها[3]، أو كمن يرى الله أو الملائكة... وإدراك مثل هذه التـأويلات فـي كـل الأحوال ليس بالأمر الهين ، بل هوغايةٌ للوصول إليها لا بد من سـفر يـسميه ابـن العربي " سفر الهداية وهو سفر إبراهيم الخليل عليه السلام"[4] لأنه يتعلق برؤيا ذبحـه ولده، ولهذا اشترط ابن العربي على من يريد بلوغ درجة عالية مـن الكـشف ومـن تطويع قوة التخيل في الحصول على الرؤى الصادقة وفي القدرة على فـك رموزهـا وتعبيرها التعبير الصحيح أن يحيا عالم خياله المقيد ليرقى ويسافر بـه نحـو الخيـال المطلق حيث عين الحقيقة، فقال:« فمن طلب سفر الهداية من الله فليتحقق عالم خيالـه، فإن الحقائق لا بد أن تتنزل عليه فيه، وهو منزل صعب، لأنه معبر ليس مطلوبا لنفسه، وإنما هو مطلوب لما نصب له، ولا يعبره إلا رجل، ولهذا سمي تأويل الرؤيا عبـارة،

1- المصدرالسابق، ج3، ص ص 75-76.

2- ابن العربي: **كتاب الباء**، ص ص 10-11. نص سبق التطرق إليه في الفصل الخامس من هذا البحث.

3- ابن العربي: **رسالة روح القدس** في محاسبة النفس، ص 31.

4- ابن العربي: **كتاب الاسفار عن نتائج الأسفار**، ص37.

لأن المفسر يعبر منها إلى ما جاءت له. كما عبر النبي ﷺ من القيد إلى الثبات في الدين ومن اللبن إلى العلم.»[1]

عندما يتمكن الإنسان من بلوغ درجة يسهل عليه فيها تعبير الرؤى يكون قد انتقل من عالم الخيال المقيد إلى عالم وسط بين عالم الخيال المقيد وعالم الخيال المطلق، وفي هذه المرحلة الوسطى بين عالمي الخيال يكون العارف قريبا من المطلق كما لايبتعد عن المحدود. إنه مركز نشاط قوة التخيل الإنسانية، ويسمى هذا النوع من الخيال **بعالم المثال** يصل المطلق بالمحدود، وإذا تمكن الإنسان من هذا النوع من الخيال وألف دروبه وتعود على سرعة وسهولة السفر بين "العماء" و"عالم الخيال المحدود" أو بين "الخيال المنفصل" و"الخيال المتصل" يكون قد حاز على الكمال لجمعه بين الكثيف واللطيف وما بينهما، ويكون قد انتقل إلى عالم الحقائق، وهو الذي يقول عنه ابن العربي:« فإذا سافر الإنسان في عالم خياله جازه إلى عالم الحقائق فرأى الأشياء على ما هي عليه، وحصل له الوهب المطلق الذي لا يتقيد بكسب، وصار يأكل من فوقه بعد ما كان يأكل من تحت رجله.»[2] بمعنى أن يجتاز مرحلة المعرفة الحسية المباشرة والمعرفة العقلية التي قاعدتها المدركات المحسوسات، والمعرفة المكتسبة عموما، إلى تلقي العلم الوهبي من مصدره الإلهي المطلق.

ولكن المميز لعالم المثال الذي هو معبر من وإلى عالمي الخيال المطلق والمحدود أنه وبحكم هذا التوسط والملامسة لعالمين متضادين، جانبه الذي يلي عالم الخيال المطلق واسع سعة العماء، وصفة السعة هذه حازها لأنه القادر على تمثل الإله من خلال ما يصل إليه من معرفة عن الصفات والأسماء، ومن خلال ما يحصل له من التجليات إن كان من أهل الحقائق وأصحاب الرقائق. كما له القدرة على «تصور العدم المحض، والمحال والواجب، والإمكان، ويجعل الوجود عدما ، والعدم وجودا...»[3] والجانب الذي يلي عالم الخيال المحدود ضيق وله صلة بالمحسوس المقيد، لأنه :«ليس في وسع الخيال أن يقبل أمرا من الأمور الحسية، والمعنوية، والنسب والإضافة، وجلال الله، وذاته إلا بالصورة، ولو رام أن يدرك شيئا من غير صورة لم تعط حقيقته

1- المصدرالسابق، ص ص 37-38.

2- المصدر نفسه، ص 38.

3- **ف.م.،** عثمان يحي، ج4، ص 417.

ذلك...فمن هنا هو ضيق في غاية الضيق. فإنه لا يجرد المعاني عن المواد أصـلا»[1]. ولاتصافه بالسعة والضيق في آن واحد شبهه ابن العربي بـ:"صور النشور"، بل اعتبر صور النشور نورا ومن ثمة كان خيالا كذلك.

هذه الخاصية هي التي جعلت "هنري كوربان" "Henry Corbin" يعتبـره واسـطة بين عالم الحقائق الروحية الخالصة من عالم الأسرار والعالم المرئـي المحـسوس."[2] وذلك يوافق ما ذهب إليه ابن العربـي مـن أن عـالم المثـال هـو " عـالم التبـدل والتغير:«لكونه وسـطا بين حقائق جسمانية وحقائق غير جسمانية، فتعطي ذات هـذه الحضرة المتوسطة هذه التجليات تربط بها المعاني بالصور ربطا محققـا لا ينفـك»[3] ومن الصور المتمثلة في عالم المثال وهي لأمور لا علاقة لها بالمادة، تمثل جبريل في صورة الصحابي أو الأعرابي، تمثل سمر القرآن في أشكال وأجسام تشهد لقرائها يـوم القيامة إلى غير ذلك من التمثلات في عالم المثال الـذي يـصل الروحـي بالمـادي، والمطلق بالمحدود، والكل يؤلف الإنسان الكامل. والتبدل الذي للخيال والـذي يعطيـه حركة وفاعلية دائمتين لا يتمثل في كثرة الصور الخيالية وتضادها فقط بل فـي عـدم تكرارها واستيعابه للمطلق (الله) من خلال تمثل العارف للتجليات الإلهية اللامتناهيـة، ولكنها لا تعني تبدلا للحقائق بل تتجلى للعارفين في صور اعتقـاداتهم، ولمـا كانـت حقائق الألوهية مطلقة لا يمكن استيعابه وتحديدها في صور متمثلـة محـددة كانـت التجليات غير محدودة الكم ولا الكيف. مما يعطي صفة الحيوية للخيال وإمكانية الإبداع المستمر لدى الشخص الواحد أو الاستمرارية والتواصل بين كل الأشـخاص لميزتـه البرزخية التوسطية ولتعبيره عن الإنسان الكامل.

إذا تحقق الإنسان بعالم الخيال بكل مستوياته وكان له إدراك التجليات وأصبحت ذاته «مرآة تنعكس عليها صور عالم الخيال المطلق»[4] وأصبح صاحب رؤى صـادقة وله القدرة على فك رموزها والعبور إلى المعنى الذي أريد لها، يكون قد دخل **حضرة الخيال**، الجامعة لمعاني تحقق الإنسان بعالم الخيال بمعانيه التوسطية المختلفة، المطلق

1- **ف.م.**، عثمان يحي، ج4، ص 418.

2- Henry Corbin : L'imagination créatrice,p p 167,168

3- ابن العربي : **كتاب المسائل**، مطبعة جمعيـة دائـرة المعـارف العثمانيـة، حيـدر آبـاد الـدكن، 1367هـ/1948م، ص 18 .

4- ابن عربي : **فصوص الحكم**، ج2، ص 75.

والمحدود، والرابط بينهما، كما أنه تعني عند ابن العربي أيضا اقتراب الإنسان من عالم الخيال ومشاهدته لما فيه، وصاحب حضرة الخيال يعني أنه دخل مدينة الخيال وأصبح أهلا لتلقي الحقائق الموجودة على هذا المستوى. فإذا كانت هناك حقائق برزخية في عالم الخيال موجودة تنتظر العارف لكي يصلها ويعبرها، فإن حضرة الخيال تعني الوصول والمشاهدة، فيها يدخل الإنسان باحتها وتتحقق له المعارف وبذلك ينتقل فيها من مستوى نظري يؤمن بوجودها إلى مرحلة إدراكها وتحققها لديه وهي في كل ذلك معارف ذوقية صوفية، كشفية لا تتحقق إلا لفئة خاصة من الناس. وإذا كانت عبارة "حضرة الخيال" تعني تمكن العارف من عالم الخيال على تنوعه، فإن حضرة الخيال الجامعة وعوالم الخيال المختلفة تجتمع في ما رأيناه لها من خاصية التوسط، وهي الخاصية التي تعبر عنها كلمة" برزخ" الدالة على كل المعاني والأنواع التي رأيناها للخيال، والجامعة لكل رموزه.

2- وحدة الخيال في مفهوم"البرزخ"

لقد لاحظنا ونحن بصدد التجوال بين عوالم الخيال أن الخيال يتوسط دائما اثنين فيكون الثالث الممتد إليهما. وفي أنواعه وعوالمه وجدناها ثلاثة أيضا أحدهما يتوسط الاثنين، ويتوسط الطرفان كل واحد منهما أمرين أيضا. وفي خضم التثليث الأكبري تكون فكرة التوسط هذه هي الغالبة على وصف الخيال، بل هي صفة جوهرية فيه مما يدفعنا إلى القول بأن الخيال وإن تعددت معانيه بحسب وظائفه وطبيعة وجوده في مختلف العوالم الغيبية والحسية وما يتوسط الحس والغيب، فإنها تجتمع في خاصية توسطه بين الثنائيات.

ولما كانت الثنائيات المتضادة مصدرها إلهي من حيث تعدد وتضاد الأسماء، ومن حيث أنها مطلقة لا محدودة العدد والحركة والقدرة فإنها بمنطق ابن العربي تدور في دوائر لا محدودة مما يجعل لكل شيء إمكانية التوسط بين شيئين فيكون هو الخيال. وفكرة التوسط هذه عبر عنها ابن العربي بالبرزخ، الجامع لتعدد الخيال وعوالمه بمجالاته اللامحدودة، من علاقة الذات بالصفات إلى العماء، إلى النفس الرحماني، إلى عالم الحروف و إلى الإنسان الكامل إلى الكون كله. له امتداد إلى المطلق كما له امتداد على المحدود، وفي جهة المطلق لا حد له لأنه يسع الله، سعة قلب المؤمن له، وفي جهة المحدود لا طاقة له على تمثل شيء من دون المدركات الحسية بأجزائها، فهو

جامع ومفرق، واصل وفاصل بين الكل والجزء ولهذا كان برزخيـا وحيويـا وأهـلا لاعتباره الإنسان الكامل.

وإذ سمى ابن العربي الخيال برزخا فلأن له خاصية البرزخ الوارد معناها فـي القرآن الكريم[1] وهو الفاصل والواصل - في نفس الآن- بين شيئين أو الحاجز بينهما، كالذي بين الموت والحياة[2]، وخاصيته أنه معقول في ذاته، غير مدرك بـالحس، وفـي فصله بين شيئين مختلفين وظفه ابن العربي في نسقه الفلسفي في الفصل والجمع بـين مختلف الثنائيات، وعده الأمر الفاصل الجامع بين الوجود والعدم ، بين الجسد والروح، بين المعقول و المحسوس، بين المجرد والمادي، إلى غير ذلك من الثنائيات المتـضادة المؤلفة لموجودات العالم كله، لهذا عرف ابن العربي البرزخ فقال:« اعلم أن البـرزخ أمر فاصل بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبـين معقول وغير معقول، يسمى برزخا اصطلاحا، وهو معقول في نفسه، ولـيس ذاك إلا الخيال.»[3]

إذن البرزخ موجود معقول في ذاته، لكن في الواقع المشاهد يجمع بين الوجـود والعدم، موجود من حيث لا احد ينكر أن هناك صورا متمثلـة أو متخيلـة، أن هنـاك

1- وردت كلمة برزخ في ثلاث آيات قرآنية: في قوله تعالى: ﴿ومن ورائِهم برزخ إلى يـوم يبعثُـونَ﴾ المؤمنون، الآية 100، وفي قوله تعالى: ﴿مرج الْبحرين يلْتقِيان . بينهما برزخ لّا يبغِيان﴾ الرحمن، الآية19-20، وقوله عز وجل: ﴿وهو الذِي مرج الْبحرين هذَا عذْب فُرات وهذَا مِلْح أُجاج وجعلَ بينهما برزخـا وحِجرا محجورا﴾ الفرقان، الآية 53.

2- لقد سبق الإشارة إلى قصيدة "البرزخ والسكين" للأستاذ الدكتور عبد الله حمـادي، وهـي قـصيدة تضمنت كما يبدو من عنوا ا، الذي اختاره الشاعر عنوانا لديوانه أيضا، استعمالا لكلمة الـبرزخ بكـل المعاني التي قصدها ابن العربي، وأعطاها بعدا رمزيا عبر به عن الظروف الصعبة التي مرت ـا الجزائـر في التسعينيات من القرن الماضي. والتي كانت برزخا بأتم ما تحمله الكلمة من معنى الكلية ومعـنى الوجـود والعدم. لمزيد من الاطلاع على استعمالات الشاعر لمفهوم البرزخ ولمفاهيم أكبرية أخرى كالعدم، وا ول و المعراج وغيرها يمكن الرجوع إلى : - ساعد خميسي: **تجليات فلسفية صـوفية في قـصيدة "الـبرزخ والسكين" للشاعر الدكتور عبد الله حمادي**، مجلة الثقافة، تصدرها وزارة الثقافة، السنة الثانية والعشرون، العدد 114، ديسمبر1997. ويمكن الرجوع أيضا إلى دراسات أخرى للقصيدة وللديوان ككل قـام ـا مجموعة من الأساتذة جمعت في كتاب: **سلطة النص في ديوان البرزخ والسكين للشاعر عبد الله حمادي**، منشورات النادي الأدبي، جامعة منتوري قسنطينة، ماي 2001.

3- **ف.م.**، عثمان يحي، ج4، ص408

صورا يراها النائم في الرؤى قد تحزنه وقد تفرحه، تضحكه كما قد تبكيه، يتلـذذ بمـا يشاهد لذة قد تفوق لذاته الحسية في يقظته، فكل هذه الصور موجودة من حيث فاعليتها وانفعال صاحبها، فمن هذا الباب قال ابن العربي بأنها موجودة. ولكنها معدومة أو تعبر عن العدم من حيث رمزيتها "للعماء" أولا ومن حيث أن الصور التـي يراهـا النـائم أويتخيلها ويتمثلها المستيقظ لا وجود لها في الواقع ، فهي في حالة عدم. وهذا ما عبر عنه أيضا بقوله بأن الخيال:«لا موجود ولا معدوم لا معلوم ولا مجهول ولا منفي ولا مثبت»[1] وما هذا الجمع بين الوجود والعدم، أو بين "اللاوجـود" و"اللاعـدم" إلا أحـد مظاهر الخيال في توسطه بين الثنائيات المتضادة وفي اندماجه فيها من حيث اتـصاله بأطرافها.

إن فلسفة ابن العربي الجامعـة للأجـزاء بتـضادها ومتناقـضاتها المعقولـة أوالمدركة حسا، وفلسفته في " البرزخ" تجد لها في فلسفة "هيغل" (1770-1831) Hegel ما يماثلها، وقد تكون هي "مقولة الوساطة" بعينها. إننا عند ما ننظر فـي تثليـث ابـن العربي المنطلق من تضاد شيئين يجعهما ويفصل بينهما ثالث "برزخ" لا موجـود ولا معدوم، يحقق كمال الأشياء ويؤدي إلى المطلـق بـالنظر إلـى عـوالم "الملكـوت" و"الجبروت" و"الشهادة"، فذاك نموذج حي لديالكتيك هيغل، الذي يصعد إلى «ما أسـماه بالفكرة المطلقة»[2] التي ينتهي إليها. فالبرزخ الأكبـري أتـصوره المركـب الهيغلـي Synthèse لكن مع خاصية التجميع والتفريق أو الوصل والفصل[3]. ثـم إنـه بـالنظرة

1- ف.م.ن عثمان يحي، ج4، ص 408.

2- برتراند رسل: **حكمة الغرب**، ج2، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها ا لمس الـوطني للثقافة والفنون ولآداب، الكويت، ديسمبر1983، ص ص174، 175.

3- الخيال كواصل وفاصل أو كبرزخ بين الثنائيات، طبقها الأستاذ محمد المصباحي على إجابة ابن العربي على سؤال ابن رشد ب:"نعم ولا " مبينا أن العلاقة بين: نعم ولا هي علاقة تضاد، ولكنـها في نفـس الوقت علاقة تضايف تضايفا ذاتيا، مما يدل أن التعدد في العلاقات المتضادة والمتقابلة وغيرهـا تنتـهي في فلسفة ابن العربي إلى "أفق الوحدة" وهو الأفق الذي « يجري فيه الجمع بين المتـضادات دون أي حـرج نظري أو انفعالي. وهذه لعمري إحدى السمات القوية التي تجمع ما بين ابن عربي وروح ما بعد الحداثة.»
- محمد المصباحي: **ابن عربي** في **مرآة ما بعد الحداثة**، : مقام نعم ولا، ضمن ابن عربي في أفق مـا بعـد الحداثة، ص 28.

الشاملة لفلسفة الرجلين تجد بينهما تشابه كبيرا ليس في ما تميزا به من ميثالية مطلقـة فقط ، بل بما تميزا به من تأليف وتركيب لفلسفة السابقين عنهم في نسق متكامل يعبـر عن وحدة الوجود الأكبرية وعن المطلق الهيغلي. ومن التشابه الذي بين الفيلسوفين ما يمكن إسقاطه من نص يصف فلسفة هيغل، على فلسفة ابن العربي حتى أخاله وصـفا لفلسفة الشيخ الأكبر لا لفلسفة "هيغل"، والوصف لفلاسفة غربيين: "رايت جورج هنريك فون" (1916-؟)"Wright" و" برتراند رسل(1872-1970)"Russell فالأول قال عن "هيغل" بأنه صاحب النسق المثالي الأكثر معقولية وفهما للعالم وللوجود، ولكنـه نـسقا يتـسم بالصعوبة والغموض. أما رسل فوصف هذه الصعوبة "بالـصعوبة الكاملـة"، حيـث وانطلاقا من كتابات هيغل المركزة والمدققة والمثقلة بالمعاني يخاص رسـل إلـى أن هيغل أصعب فيلسوف على الفهم؛ «لأنه نادرا ما يقول ما يعنيه، أو يعني ما يبدو أنـه يقول.»[1] ومما قاله رسل عن هيغل أيضا وينطبق كله على ابن العربـي ماعـدا رداءة الأسلوب التي رآها في النص الهيغلي، لأن أسلوب ابن العربي وشـاعريته ومحاكاتـه للأسلوب القرآني مما يلهم الأدباء[2] والفنانين ناهيك عن الفلاسفة والمفكرين من الجمال والرفعة ما يعليه عن ذلك الوصف. يقول رسل:«إن كتابات هيغل من أصعب المؤلفات في النتاج الفلسفي بأكمله. ولا يرجع ذلك إلى طبيعة الموضوعات التي كان يعالجهـا، بل يرجع أيضا إلى الأسلوب الثقيل والرديء الذي كان يكتب به المؤلف. صـحيح أن هناك مجازات رائعة تتناثر في كتاباته، وتبعث الراحة في عقل القارئ، ولكنها لا تكفي للتخفيف من وقع الغموض الذي يغلب عليها.»[3]

1- علي عبد المعطي محمد: **تيارات فلسفية معاصرة،** دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984م، ص 25.

2- يذهب أحد الباحثين العرب إلى أن محاكاة الغرب في آدا م و في مناهجم وحتى في مجال النقـد الأدبي أخرنا كثيرا على التقدم في هذا ا ال، حتى أنه يعتقد جازما « بأن التراث الصوفي، ولاسيما تراث الشيخ الأكبر، هو واحد من أغنى المصادر الكفيلة بإنعاش النقد الأدبي وإمداده بإكسير الحياة، أو قُلْ بأكثر المبادئ صلادة وقدرة على الفاعلية الإجرائية. ومن الغرائب حقاً أن لا يفطن النقد في العالم العربي طوال ما انقضى من القرن العشرين لهذا الينبوع الثر القادر على تزويده بأصفى النسوغ وأعذ ا على الإطلاق.»

- يوسف سامي اليوسف: **الصوفية إمداد للنقد الأدبي،** ضمن مجلة معابر الإلكترونية، على الموقع:

- http://maaber.50megs.com/sixth_issue/sufism_and_critic.htm

3- برتراند رسل: **حكمة الغرب،** ج2، ص 175.

ولم يكن للخيال الأكبري بمعنى البرزخ الجامع بين كـل الأشـياء والمـدرك للمطلق ما يماثله لدى الفلاسفة، فحسب، ففي الميدان الفني عموما لم يحز الخيال القيمة التي أعطاه إياها ابن العربي إلا بعد القرن الثامن عشر، بينما قبل هذا التـاريخ كـان النقاد في المذاهب الكلاسيكية بحكم سلطة العلم " العلمانية" ينظرون إلى الخيال نظـرة احتقار ويهاجمونه بعنف لعدم تقيد بقوانين العقل، فلقد كان في نظرهم قوة فوضوية في النفس تركها دون كبح جماحها بالعقل قد يؤدي إلى الجنـون و الهـذيان. لكـن بعـد منتصف القرن الثامن عشر تغيرت النظرة إلى الخيال وراحت تتجه تدريجيا إلى بعض مما أعطاه إياه ابن العربي من أهمية، ومنها أن الخيال ليس مجرد ملكة لقرض الشعر وإنما« وسيلة إيجابية للوصول إلى الحقيقة، أي أنهم أحلوها محل العقل.»[1] فـي حـين ارتقى ابن العربي بقوة التخيل فوق طور العقل، حتى أن العقل عنده فقير إلى الخيـال وإلى قوى الحس، ولكن لا يعني هذا أنه ألغى سلطة العقل بالكلية وإنما ضبطها وجعل لها حدا، وترك لها مجالها المعرفي المنوط بها، لأن كل شيء في فلسفة ابـن العربـي العقدية ميسر لما خلق له، مما يدل أن نظرية ابن العربي في الخيـال أوسـع وأكثـر انضباطا مما أبداه الرومانسيون والسرياليون تجاه هذه الملكة. ومن الأفكار الـسريالية التي كأنها جاءت تردد آراء ابن العربي في الخيال، ما ذهب إليه " وليم بليـك"(1757-1827) Blake الذي قال بأن «القوة الوحيدة التي تخلق الشاعر هي: الخيال أو الرؤيـة المقدسة...وإن عالم الخيال هو عالم الأبدية»[2] وهو الخيال المطلق المنفصل عند ابـن العربي، أو البرزخ.

يعد ابن العربي "البرزخ" حقيقة كل شيء، بحكم أن كل شيء وسط بين أمرين، ولا معنى لأمرين متصلين أو منفصلين[3] إن لم يكن هنـاك شـيء بينهمـا يفـصلهما

1- محمد مصطفى بدوي: **كولردج،** سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، 1958، ص 80.

2- المرجع نفسه، ص 80.

3- ذهبت باحثة جزائرية بفكرة البرزخ الأكبرية ومعناها التوسطي الواصل والفاصـل بـين شـيئين إلى الحديث عن البرزخ في النص، وجعلت العناوين في النصوص عبارة عن برازخ ، وقارنت ذلـك بفكـرة العتبات المعبرة عن مصطلح:Paratexte لـ"جيرار جينيت"، والتي أعطاها المعنى نفـسه الـذي لـبرزخ الأكبري.

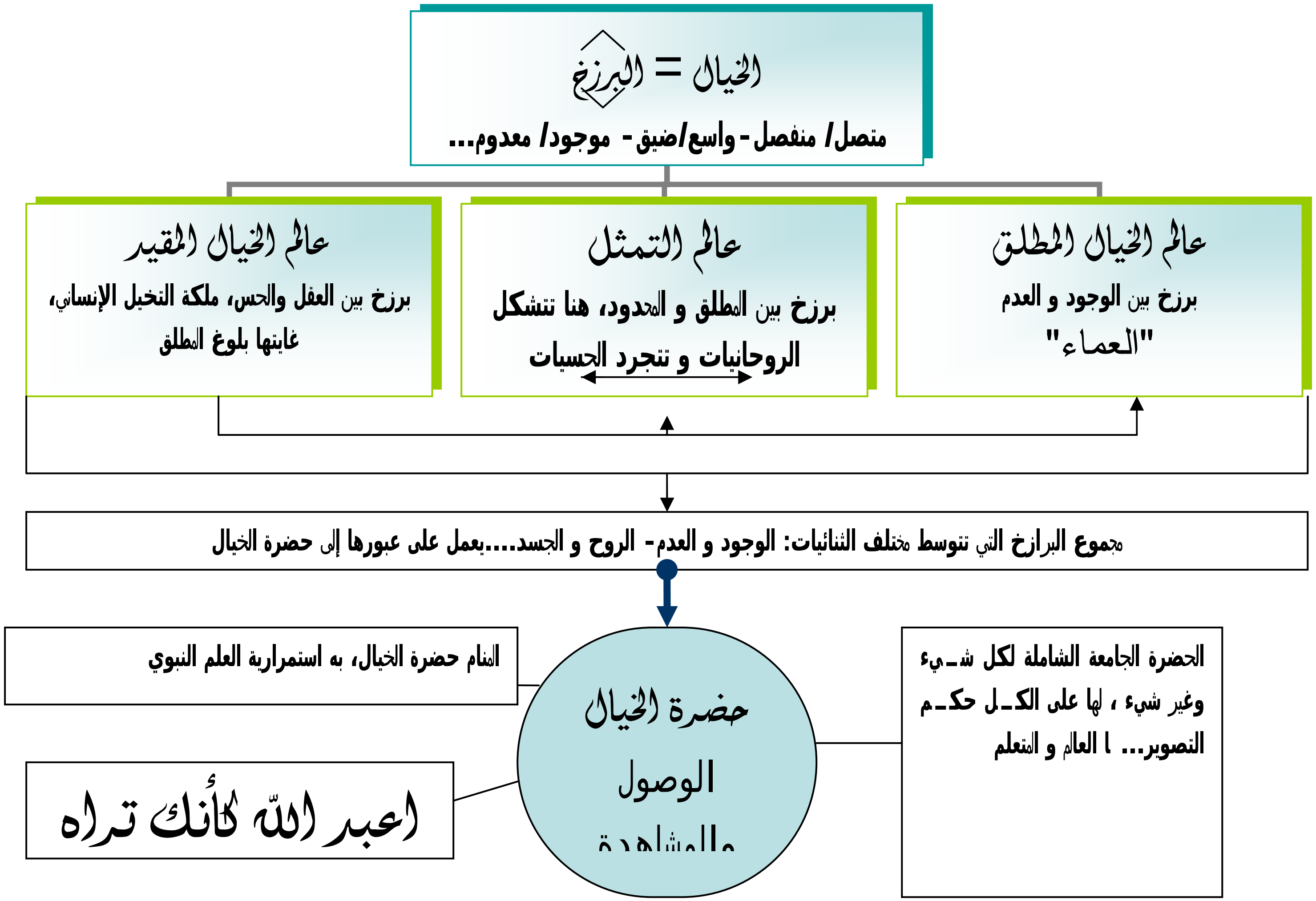
-آمنة بلعلى: **تحليل الخطاب الصوفي** في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاخـتلاف، المؤسـسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2002، ص ص 253-254.

أويصلهما، وكل الكون عبارة عن ثنائيات، وحركة كل الثنائيات دائرية لكمال الوجود، وأكمل الأشكال عند ابن العربي كما عند "إخوان الصفا" و "الفيثاغوريين"، كما رأينا من قبل، هو الشكل الكروي أو الكري، ولما كانت الأشكال تدور في فلك الدائرة ومحيطها تصبح كل الأشياء في موقعها وسط بين شيئين، لهذا يشمل البرزخ كل شيء.

مجمل القول إن "البرزخ" هو المتخيل بين المحسوس والمعقول، الوجود والعدم، النفي والإثبات. الحقيقة المحمدية برزخ بين الشفعية والوترية، أو بين الإطلاق و التعيين على مستوى الإله، الإنسان برزخ لأنه مركب من العلوي و السفلي، والإنسان الكامل برزخ بين الحق و الخلق ، قوة الخيال في الإنسان برزخ بين الحس والعقل، وبرزخ بين العقل و الكشف، وفي العقيدة برزخ بين التنزيه و التشبيه. البرزخ أداة مساعدة للرسل على تبليغ الرسائل مثل تمثل الملائكة في صور بشر مبلغين أومحاربين أو حتى سائلين يستأنس بهم الناس لجمالهم الإلهي، وحتى النص الديني برزخي لكونه قابلا للتجسيد، الأحلام والرؤى برازخ بين الوجود والعدم ، الدنيا برزخ بين العدم والوجود المطلق، وممر إلى الحياة الأخرى، النوم برزخ بين الحياة والموت، الموت برزخ بين حياتين. عذاب القبر أو " النشأة البرزخية"[1] كما يسميها ابن العربي برزخ بين الحياة الدنيا ويوم النشور، يوم النشور برزخ فاصل بين الجنة والنار، وفيه تقوم الأفعال أجسادا برزخية تشهد على أصحابها ... إن هذا التنوع في البرازخ يدفع إلى القول أن كل شيء برزخ وكل شيء خيال ولهذا رأيناه من قبل يقول إنما الكون خيال في خيال. ومن أهم النماذج البرزخية التي يوليها ابن العربي أهمية خاصة نموذج المرايا والصور المرئية فيها.

1- ابن العربي: **كتاب الاسرا إلى مقام الأسرى**، ص 83.

شكل رقم 11 البرزخ وعوالم الخيال[1]



1- ساعد خميسي: الخيال والعقل في نظرية المعرفة الأكبرية، ضمن: ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، ص 131.

ثالثا- الخيال والمرآة

يلاحظ في استخدام ابن العربي للمرآة أنه في جل نـصوصه اسـتعملها رمـزا للخيال بكل مستوياته ووظائفه، وربط الخيال بالمرآة لأن بينهما خاصية الجمـع بـين وجود الشيء وعدمه، ويلتقيان حتى في المدلول اللغوي لكلمة خيال، التي تعني صورة مجسمة للإنسان أو مثال لإنسان يوضع في البساتين ليوهم الطير بأنه يوجد إنسان فـي المزرعة فلا يقتربون، فهو يعبر عن وجود الإنسان وعن عدمه في آن واحد لأن الذي يرى من بعيد يحسب أن الواقف رجلا ولكن في الحقيقة مثال لا رجل، وكذلك الـشأن بالنسبة للصورة في المرآة من ينظر إليها يشاهد صورة نفسه أو من هو فـي مقابـل المرآة ، ولكن لا أحد بعاقل يقول أن ما في المرآة صورة حقيقية لأنها انعكاس للصورة المقابلة لها فقط، فمن هنا كان التشابه بين الخيال و المرآة فاعتبر بذلك ابـن العربـي الخيال مرآة، والمرآة خيال.

وكثيرا ما ربط ابن العربي المرآة بالقلب، حتى أضحت المرآة رمزا لـه سـواء المجلوة رمز القلب الصافي القابل للحصول التجليات أو القلب الذي أصابه الصدأ رمزه المرآة المشوبة بالغبار أو بأي شيء يعيق انعكاس صور الرائي إليه. كمـا اسـتعملها للتعبير عن الخيال وعن عوالمه وعن حضرته وعن البرزخ بوجه عام، وهـو بهـذا المعنى يجعل من القلب معنى مرادفا للخيال، وهو ما يكون قد قصده ابن العربي بالفعل لأن القلب الذي يصفو ويجلو حتى تتجلى فيه الحقائق الإلهية هو للإنسان الكامل أوعلى الأقل كلما اتجه الإنسان نحو الكمال كلما ازدادت التجليات ظهورا وكانت أكثر شهودا، والإنسان الكامل في حقيقته خيال، كما مر معنا، ومن هنا يكون القلب والخيال محـلا للتجليات ومرآة لانعكاس الصفات عليها، ثم تتحول ذات العارف كاملة مرآة.

لقد نظر ابن العربي إلى الكون كله على أنه مجموعة من المرايا تـنعكس فيهـا الحقائق الإلهية، أو تجل للأسماء والصفات التي يشتمل عليها الإنسان الكامل، فالإنسان مرآة تحكي تجلي الحق بالعالم بظهور أسمائه وصفاته[1]. كما يقف – الإنسان الكامـل- مرآة بين العالم والأسماء الإلهية، ليؤلف في نهاية المطاف حقيقة الوجود الواحد، جمع بين الظهور رمز العالم، والبطون رمز الأسماء الإلهية، المرآة بينهما الإنسان، يقـول

1- طلعت مراد بدر:**ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه**،ص 25.

ابن العربي:« اعلم أن الوجود واحد، وله ظهور هو العالم، وله بطون وهو الأسـماء، وله برزخ جامع فاصل بينهما، ليتميز به الظهور عن البطون، والبطون عن الظهـور، وهو الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وسلم، **فالظهور مرآة البطون**، والبطون مرآة الظهور، وما بينهما فهو مرآة جمعا وتفصيلا »[1].

في علاقة الإنسان الكامل بالله وبالعدم من خلال فكرة المرآة التي أعطت الكمال للإنسان بالنظر إلى ذاته كمرآة تعكس الصفات والأسماء الإلهية، وبنظر الإنسان فـي مرآة العدم رأى صورة العالم فيه مختصرة، كما رأى التجليات الإلهية، وبنظر العـالم إلى الإنسان في مرآة العدم يدرك أنه إنسان أكبر كما أدرك الإنسان بأنه عالم أصـغر، ولقد عبر عن هذه العلاقة بين الله و العدم والإنسان و العالم من خلال فكـرة المـرآة: "محمود التستري" بشعر صوفي بالفارسية أورده مترجما إلى العربية " سـيد حـسين نصر" مبينا بأن رموز هذا النص فكها على النحو التالي: العدم هو المـرآة ، والعـالم الصورة(صورة الإنسان الكامل)، والإنسان كعين الصورة التي فيها يختفي الفرد. وكل هذا تضمنه هذا الشعر ونصه[2]:

أنت عين الصورة و(هو) نور العين.
من ذا الذي استطاع أن يرى بعينه ما به الأشياء ترى؟
(أي، العين ذاتها)
أصبح العالم إنسانا والإنسان عالما.

وقبل أن تكون الأشياء المخلوقة والكون كله مرآة للانسان وللحق وللعالم، كانت الذات الإلهية أول مرآة رأى الحق فيها ذاته بتجلي صفاته عليها، ومن خلالهـا أوجـد الحقيقة المحمدية، الواقعة ،كما سبق الإشارة إليه، في عـالم الألوهيـة بـين الـشفعية والوترية ،وبين الإطلاق والتعيين، وعن هذه التجليات الذاتية الأولـى، إلهيـة الـذات والموضوع يقول ابن العربي:« اعلم أن الحق تعالى تجلى لذاته بذاته، وشاهد جميـع صفاته وكمالاته في ذاته، وأراد أن يشاهدها في حقيقة تكون كالمرآة ، فاوجد الحقيقـة

1- ابن عربي :**تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية العلية**، ص 38.
2- سيد حسين نصر: **ثلاثة حكماء مسلمين،** ص 210.

المحمدية التي هي أصل النوع الإنساني في الحضرة العلمية ، فوجدت حقائق العـالم كلها بوجودها إجماليا، ثم أوجدهم فيها وجودا تفصيليا، فصارت أعيانا ثابتة...»[1]
وإذا كانت المرآة رمز الخيال قد ارتبطت أولا بالوجود الإلهي قبل الخلق، فإنها مسايرة للوجود في خلقه، بل أولى مراحل الخلق، فهي في العقل الموجود الأول، انبعثت منـه النفس الكلية فكان هو مرآة لها وكانت هي مرآة له. ومن خلال المرآة انبعثت المحبـة وانتعشت حيث تولدت بعد النظر والتأمل في الذات العارفة وفي في الـذات المقابلـة (الآخر)، كما ترتبط المرآة بالوجود وبالمعرفة وبالقيم، الوجود منه الانبعاث والمعرفـة من خلالها يدرك المرء ذاته وصفاته ويعرف نفسه فيعرف ربه والقيم بـالنظر يولـد الحب والألفة ويترجم إلى سلوك ومعاملات وحنين وعطف ورحمة.. إلى غير ذلك من الأفعال المنبثقة من الصفات والأسماء الإلهية في الأصل.

إن المرايا المستعملة في فلسفة ابن العربي مع ترتيبها بحسب كثـرة تـداولها ترمز إلى أشياء كثيرة أهمها: الخيال على الإطلاق، القلب، الروح، الـذات العارفـة، المرأة. والقاسم المشترك بين كل هذه العناصر في التـصوف الأكبـري قابليتهـا لأن تنعكس عليها التجليات والحقائق الإلهية. وهي في الآن نفسه أحد أهم مظـاهر وحـدة الوجود.

ترمز المرآة المجلوة[2] عند الصوفية إلى الخيال المطلق أو خيال العارف الـذي أحسن استعمال هذه الأداة مع ترويض كل الأدوات المتاحة له في أن تصبو إلى الحـق وإلى الكمال ، كما ترمز إلى القلب الصافي الخالي من الشوائب وكدورات المادة ولـه الاستعداد التام لأن يسع الرحمن الذي لم تسعه السماوات والأرض ووسعه قلب المؤمن أو كما قال ﷺ في حديث يورده ابن العربي على أنه حديث قدسي[3] ولكثـرة الحـديث

1 - ابن عربي: **تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية**، ص 46.

2- مجلوة من الجلاء وتعني : الشحاذة وصقل السيوف والمرايا، كما تعني الوضوح التام والكشف.
- ابن منظور لسان العرب، مادة صقل،ج11، ص 380 و الجزري: النهاية في غريب الأثر، ج1، ص 291.

3- ابن عربي: **شجرة الكون**، تحقيق عبد الرحمن حـسن محمـود، مكتبـة عـالم الفكـر، القـاهرة، 1408هـ /1987م، ص26.كثيرا ما يستدل الصوفية وابن العربي بالنص الآتي على أنه حديث قدسي جـاء فيه:«ما وسعني سمواتي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن» وهو حديث أبطله علماء الحـديث لعـدم صحته – العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الالتباس، ج2، ص255 .

عن المرآة المجلوة والقلب المجلو هناك من الصوفية من يحمل لقب "ابن الجلاء"[1] (توفي سنة 306هـ/918م) ولما « قيل له أكان أبوك يجلو المرايا والسيوف فسمي الجلاء؟ قال: لا ولكن كان إذا تكلم على قلوب المؤمنين جلاها »[2] وفي موضع آخر قال:«ما جلا أبى شيئا قط وما كان له صنعة قط ولكنه كان يعظ فيقع كلامه في القلوب فسمي جلاء القلوب»[3] ولعل أهم قلب صقله "يحي الجلاء" وأراد أن يجعله كالمرآة المجلوة، قلب ولده "أبو عبد الله بن الجلاء"

المرآة هي الخيال بكل مستوياته ووظائفه التي رأيناها، الوجودية والمعرفية، هي البرزخ، الجامع بين المتضادات، المتجاوز لكل حدود العقل وضوابطه. « فمنطق المرآة...يحررنا من هيمنة المنطق الصوري والانطولوجيا التابعة له، طالما أن المنطق المرآوي ينطلق من رؤية هيراقليطية- سفسطائية تضع الصيرورة مبدأ لتصور العالم، مما يجعل الجمع بين المتضادات أمرا لا يثير أي حرج لدى القائل به.»[4] وربط الخيال بالمعنى الأكبري بفلسفة هيراقليدس والفلسفة السفسطائية له ما يبرره من حيث النظر إلى ما للخيال من قدرة لا حد لها على قبول الصور أو إبداعها، ووجوب رؤيته لتجليات إلهية تعطي حقائق لا تتكرر للشخص الواحد مرتين ولا تظهر بعينها لشخصين،

1- هو أبو عبد الله بن الجلاء أحمد بن يحي، صوفي بغدادي ابن صوفي، تتلمذ على والده وعلى كبار الصوفية كـ "أبي تراب النخشبي" و"ذي النون المصري"، ومن تلامذته : الحكيم الترمذي ومحمد بن سليمان اللباد، ومحمد بن الحسن اليقطيني، وغيرهم كثير. يروي ابن الجلاء قصة غريبة حدثت له مع والديه فيقول:«قلت لأبي وأمي أحب أن بباني لله عز وجل فقالا قد وهبناك لله عز وجل، فغبت عنهما مدة فلما رجعت ليلة مطيرة فدققت الباب فقال لي أبي: من ذا؟ فقلت: ولدك أحمد، فقال: كان لنا ولد فوهبناه لله تعالى ونحن من العرب لا نسترجع ما وهبناه ولم يفتح لي الباب.»- لترجمة هذا العلم يمكن الرجوع إلى:
- ابن أبي جرادة (كمال الدين): **بغية الطلب** في **تاريخ حلب**، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1988م، ج3، ص 1234، 1239. وكذا - الربعي(محمد بن زبر)**: تاريخ مولد العلماء ووفيا م،** تحقيق عبد الله أحمد سليمان، دار العاصمة، الرياض، 1410، ج2، ص 637. ابن الجوزي(أبو الفرج): **صفوة الصفوة**، تحقيق محمود فاخوري، ومحمد رواس، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1399هـ/ 1979م ج2، ص ص 443-444.

2- ابن أبي جرادة: **بغية الطلب** في **تاريخ حلب**، ج3، ص. 1234.

3- الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج14، ص. 252.

4- محمد المصباحي: **ابن عربي** في **مرآة ما بعد الحداثة**، : مقام نعم ولا، ضمن ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، ص 24.

مما يجمع في فلسفة ابن العربي في آن واحد فكرة التغير والتبدل الهيرقليدية ومقيـاس الإنسان في الحقيقة عند السفسطائية.

إن القيمة التي أعطاها ابن العربي للخيال في استيعابه المطلق وتجـاوزه لكـل الحدود التي يرسمها العقل ويضبط بها الفكر الإنساني هي التي تعالت بابن العربي عن زمانه ومكانه وأحضرته إلى الساحة الفلسفية والفنية والأدبية وحتى العلمية في عهد ما بعد الحداثة، ولكن إذا أخذنا بمفهوم من يقول أن ما بعد الحداثة ليست فترة زمنيـة ولا مذهبا بعينه، بل هي امتداد طبيعي وتطور قد يحصل لكل التيارات والمـذاهب التـي يكتب لها الاستمرار والديمومة، بمعنى أن لكل مذهب ما بعد حداثته ولكل عصر مـا بعد حداثته، فإذا أخذنا بهذا المفهوم ،نقول أن ابن العربي يمثل الفكر المابعد حداثي في الحضارة العربية الإسلامية وهو الفكر الذي أسس له الغزالي بنقده للعقل. ولم يفلح ابن رشد في صده والحيلولة دون امتداده فظهر من يحمل لواءه من بني قومه من الأندلس ومن معاصريه في الدولة الموحدية التي كان له الفضل في وجود أمثال ابن رشد وابن العربي من الفلاسفة، ووجود تيارات متقابلة ومتضادة في مختلف فنون المعرفـة ممـا أبلغ الحضارة الإسلامية في المغرب الإسلامي في العهد الموحدي أعلى مستوياتها.

رابعا- متاهات التأويل بين علاقة الرمز بالخيال

لعلاقة الخيال بالرمز وبالتأويل أوجه عديدة: فالخيال هو الداعي إلى الرمز وهو الواضع له بربطه مع ما هو أصل أو بحقيقة الأمر المرموز له، ثم فك الرمز لغير واضعه أو للمتلقي عملية يلعب الخيال فيها الدور الأكبر بإيجاد الصلة بين الرمز وحقيقة ما يرمز إليه وهي صلة لا مناص لها من اعتماد الخيال، سواء كان الصلة بحثا في المعقول أو المحسوس أو الغريب عن العقل وعن الحس معا. ثم إن الرمز من حيث كونه معبرا إلى الحقيقة ويحتاج إلى فك فهو إذن خيال، ومن ثم كان الأمر كله خيال في خيال، بالمنطق الفلسفي الصوفي الأكبري.

بالرغم من أن هذه العلاقة بين الخيال الرمز تكاد تكون بديهية فلا تحتاج إلى نظام الدليل وبناء البرهان، ومع ذلك يمكن القول بأنهما قد يجتمعان في مفهوم البرزخ، فكما أن الخيال عند ابن العربي دوما ما يقع بين أمرين، شيئين، صفتين، أوفكرتين، فإن الرمز أيضا برزخ بين معنى ظاهر وآخر باطن، مظهر حاضر وباطن غائب مستتر، أو بين مجموعة من المعاني المشتركة في وحدة أوالمسترسلة، لأن الرمز قد يفك بأكثر من فكرة وأكثر من معنى واحد، وهو ما يبرر الاختلاف الذي يفسح المجال للإبداع. وما يبرر سرية الرمز الذي قد لا يفك تماما مهما ذهبت به التأويلات، وهو ما ينطبق على النصوص الخالدة، سواء كانت دينية أوإبداعات أدبية وفنية تسبب في خلودها الرمز، خاصة إذا كان هذا الرمز موشح بحلل فنية وجمال يستأنس به قارئه ويكتب له الخلود، وفي كثير من الأحيان قد ينتج الرمز رمزا آخر بفعل سعة الخيال وإبداعه. فالعلاقة إذن جدلية بين ثلاثية: الرمز والخيال والتأويل. كل واحد منهم له خاصية التوسط بين الاثنين مما يعطيه الحق في تسميته برزخا.

إن المجال المطلق للخيال يفتح بوابات التأويل على مصراعيها مما يوقع في متاهة من التأويلات لا تخلو من مطبات ومزالق، ومنظومة من الرموز المتكاثرة التي مهما عمل المؤولون على فكها تُبقي على ما لا يمكن البوح به، ثم باب لامحدودية الخيال يفضي إلى لا نهائية فك الرمز، وقد رأينا أن النص الأكبري المؤول لذاته "كترجمان الأشواق" ما انفكت التأويلات تتهاطل عليه وازداد مجالها انفتاحا بتهافت المترجمين له إلى مختلف اللغات.

ومن المواضيع التي تعد في جوهر الرمزية الأكبرية قضية اللغة وعوالم حروفها فإذا كان اللغويون قد قرؤوا حروف اللغة قراءة أكستها رمزية موغلـة فـي التـشفير وجعلوا ذلك من مهمات المختصين فإن ابن العربي لم يكتف بمجاراتهم في ذلك بل زاد حروف اللغة رمزية أكثر بما أضفى عليها أبعادا ميتافيزيقية صوفية تجعل من الوصول إلى كنهها أمرا في غاية الصعوبة والتعقيد، كما تجعل تأويلهـا يحتـاج إلـى مراتـب ومراحل في الانتقال من معنى إلى آخر قد لا يبلغه أحد لما فيه من تشعبات ومـسالك يزيدها تعقيدا ذلك التشابك الذي يحدثه ابن العربي بربطه الصلة بين ما يدركه في عالم اللغة المعقد وبين ما يوجد في عالم الكون والفساد ثم مع عالم الألوهية حيث المطلـق واللامتناه، حيث عين الحقيقة وحقها في نظر الصوفي، وحيث ضلال وتيه فـي نظـر الفقيه الخصم، وحيث نسبية مطلقة من حيث تعدد التجليات التي لا تتكـرر للـشخص الواحد مرتين ولا تظهر بعينها لشخصين، نسبية لتعددها في نظر الخارج عـن دائـرة التصوف، ولو أنها لا تعني المعنى نفسه عند قائليها من الصوفية، الذين لا يرون فـي هذا التعدد نسبية بقدر ماهو تعبير عن المطلق الذي لا تسع حقيقته العبـارة ولا يتقـد بالقطر و الجهة والحادثة أو الواقعة الواحدة.

إن الرمز يفضي بالضرورة إلى التأويل، وفي علاقـة الرمـز بالتأويـل نجـد محدودية في واضعي الرموز وتعدد في المؤولين ثم تعدد أكبر فـي المتلقـين للرمـز ولتأويلاته وبين هؤلاء جميعا تتيه الحقيقة ويتكـرس المفهـوم السفـسطائي لنـسبيتها ولاعتبار الإنسان مقياس لها، وبتعدد المؤولين قد تتعدد الحقائق. وهذا ما أدى بـبعض الفقهاء إلى محاولة وضع إطار محدد لمجال التأويل، من خلال مـا أسـموه بقـانون التأويل[1]، كما فعل كل من "الغزالي" وتلميذه القاضي "أبو بكر بن العربـي المعـافري"

---

[1] - قانون التأويل عند كل من الغزالي وأبي بكر بن العربي يتضمن دعوة العامة إلى تجنب التأويل ويـضع ضوابط شرعية وعقلية للمؤولين أو لمن اضطرهم الأمر إلى التأويل، كما يتضمن موقفهمـا مـن مـسائل خلافية في العقائد مبنية كما هي مبنية شروط التأويل وقواعده عندهما على أسـاس مذهبـهما العقـدي. فالغزالي مثلا قال عن هذا القانون: :«مقام عوام الخلق ...الحق فيه التباع والكف عن تغيير الظواهر رأسا، والحذر عن إبداع التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة...والمقام الثاني بين النظـار الـذين اضـطربت عقائدهم ...فينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القـاطع...ولـيكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف كلهم به...» وأما صاحب "العواصم من القواصم" ليحد من مطلق

(468هـ/1075- 543هـ/1148م) ولو أن صوفية الغزالي كانت أكثر تفتحا على التأويل في مجال الكشف، وأقل انغلاقا في مجال العقائد بحكم ماكان يحتله الغزالي من مكانـة في مذهب الأشاعرة، إذ يكفيه أنه ملقب بـ" حجة الإسلام" وأما تلميذه "أبو بكـر بـن العربي المعافري"، فنزعته المغاربية المالكية، ومكانته في علم الفروع، علـم الظـاهر بالنسبة للصوفية، جعلته يطرق المسائل التي تحدث عنها فيما بعد ابن العربي من باب فلسفة إسلامية صوفية، بنظر عقلي يحتكم إلى النص ولا يغوص في الباطن.

فلقد سبق "المعافري" الشيخَ الأكبر في الحديث عن المرآة ومن باب إبعاد أشكال التأويل الباطني عنها والتي تجلت بوضوح عند ابن العربي الصوفي كمـا رأينـا، أول مدلول رمز المرآة ومفهومها بأن الله خلقها على صفاء يتشكل فيها ما يقابلها، « فيرى العبد نفسه فيها ، ولا يقدر أن يقول رأيت **شخصي** في المرآة، ولا **مثالي**...فثبـت أن الذي يرى في المرآة **نفسه** »[1] فخلافا لما ذهب إليه ابن العربـي الـصوفي مـن أن الصورة التي في المرآة مثال، يتصف بالوجود والعدم في آن واحد لا هـو جـسم ولا نفس، بل خيال وبرزخ، وهما أي الخيال والبرزخ من عالم المثال. وأما المعافري فقيه المالكية فنفى أن تكون المرآة مثالا، وشبهها بالنفس من حيث قبول النفس الحقائق كمـا تقبل المرآة الصور.

وليتضح أكثر موقف ابن العربي الفقيه من قضية المرآة والمثال، طرق مـسألة المثل وما أحدثته من خلافات تأويلية، ولكي يبتعد بها أيضا عن الباطن والتأويل البعيد، والوقوف منها موقف أهل الظاهر، عرف المثـل، مميـزا بـين :"المِثْـل" و"المثـل" فقال:«المِثل بكسر الفاء وإسكان العين، عبارة عن شِبه المحسوس، وبفتحها عبارة عن شَبه المعاني المعقولة، فالإنسان مخالف للأسد في صورته، مشبه له في جرأته بحدته، فيقال للشجاع أسد.»[2] ومراد ابن العربي من كل هذا ليس الحديث عن المثل لذاته، بـل

الحرية في التأويل تحدث أولا عن عدد كبير من علوم القرآن تعد بقرابة الخمسة آلاف علـم ثم أجملـها في أقسام ثلاثة: توحيد و تذكير وأحكام، وبين تأويله لحروف أوائل السور، وغيرها من المسائل الخلافية.

- الغزالي: **فيصل التفرقة**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، 128-130.

- أبو بكر بن العربي: **قانون التأويل**، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990م، ص ص 134، 351.

1- المرجع نفسه، ص 134.

2- المرجع نفسه، ص ص 142.

لما يرتبط به من تأويل واختلافات في تأويل المتشابه من آي القرآن، وفي هذا الموضع عرف ابن العربي الفقيه بالمثل ليبين أنه لا وجود لمناسبة بين الحق والخلق كما يذهب إليه الصوفية، وأن المعاني التي تحمل المثلية في الآيات يجب أن تفهم بمعزل عن المعنى الذي يجسد أو يشبه أو يقترب من ذلك، فلقد رأينا مثلا أن ابن العربي الصوفي فسح المجال للتشبيه من باب الخيال انطلاقا من قول النبي ﷺ " أن تعبد الله كأنك تراه..." و ... ليس كمثله شيء وهو السميع البصير [1] معطيا لحرف الكاف، كاف التشبيه سلطة الخيال. وأما الفقيه المعافري فأغلق كل أبواب التشبيه، حتى الآيات التي ورد فيها معنى المماثلة أعطاه تأويلا يبتعد عن المشكلة مسألة التنزيه و التشبيه العقدية، فلقد فسر قوله تعالى: الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح... [2] على هذه الآية ضربها الله مثلا، ولا تعني تحديدا لماهية الإله ولا تصفه بالنور، وهنا قد تكون إشارة واضحة لابن سينا الذي فسرها على ذلك النحو، وعلى أن النفس الإنسانية العاقلة من النور الإلهي فتضيء الجسم الممثل في الآية بالمشكاة، بينما ابن العربي الفقيه ابتعد على معنى أن الله نور فقال:« أراد الله منور السماوات بما خلق فيها من الأنوار المحسوسة كالكواكب، ومنور القلوب بما خلق فيها من الهدى...»[3] ولقد اعتبر الفقيه المالكي هذا التفسير نموذجا تطبيقيا من قانون التأويل حيث وضع له عنوان:" ذكر قانون من التأويل في آية معينة"[4]

لكن وبعيدا عن قوانين التأويل قد يكون أحيانا المؤول هو واضع الرمز ولكن تأويله يكون أقل صدى وأقل تأثيرا من رمز دون تأويل، لما يثيره الرمز في خيال المتلقي من أفكار قد تكون بعيدة عن المقصد الأول، وكثيرا ما وجدنا قراءات وترجمات لأشعار ولنصوص أدبية أوللوحات فنية فيها أكثر وربما أجمل مما أراده المبدع الأول، ويتحول بذلك المتلقي المؤول إلى مبدع ثان، ويحدث ما يمكن تسميته من تداعيات للإبداع.

1- سورة الشورى، الآية 11.

2- سورة النور، الآية 35.

3- أبو بكر بن العربي: **قانون التأويل،** ص 143.

4- المرجع نفسه، ص 143.

وقد يثير نص صوفي أو غيره الجدل في فهم مراده فيضطر واضعه إلى تأويله بنفسه، غير أن ذلك قد يفهم منه محاولة التملص مما أثاره من خلاف، وقـد لا يعـار التأويل الأهمية التي يبقى عليها الرمز، فالذي يكفر الـصوفية لمـواقفهم أو لأقـوالهم لايثنيه تشفيرهم وإشاراتهم عن البحث عن مزالقهم وعن مطبات لرموزهم، فلا يتوانى في تتبعهم و تكفيرهم، ويبقى مجال الاختلاف الذي يطرحه الرمز به إمكانية أن يـزعم الفقيه صحة ما يبحث عنه في نص الصوفي أو صاحب العلم الباطن. كما إن إصـرار الصوفي على رمزيته و على وجوب تأويل نصه كوجوب اعتقاده بتأويل القرآن لوجود الظاهر و الباطن، يبقي على تهمة الفقيه له على أنه من الذين في قلوبهم زيغ يبتغـون به التأويل. كما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: هو الذِي أَنْزلَ علَيك الْكِتَـاب مِنْه آياتٌ محكَماتٌ هن أُم الْكِتَابِ وأُخَر متَشَابِهاتٌ فَأَما الذِين فِي قُلُوبِهم زيغٌ فَيتبِعون ما تَشَابه مِنْه ابتِغَاء الْفِتْنَةِ وابتِغَاء تَأْوِيلِهِ وما يعلَم تَأْوِيلَه إِلا الله والراسِـخُون فِـي الْعِلْـمِ يقُولُون آمنا بِهِ كُل مِن عِنْدِ ربنَا وما يذكر إِلا أُولُوا الْأَلْبابِ [1]

1- سورة آل عمران، الآية 7.

الخاتمة

خاتمة

نخلص في خاتمة هذا البحث إلى أن التصوف كله رمـز فـي رموز،لغتـه رمزية بالضرورة، هو علم الباطن و الباطن لا يعبر عنه إلا رمزا وإلا كان ظـاهرا، ومن حيث هو باطن يحتاج إلى تأويل و التأويل فيه عبور من الظاهر إلى الباطن أومن المعنى الثالث أو الثاني إلى المعنى الأول ، والذي لا يمكنه إلا أن يكون هو الحقيقـة والطريق إلى الحق. والتنقل من الظاهر إلى الباطن لا يعنـي سـطحية الأول وعمـق الثاني، وسهولة إدراك الأول وصعوبة في الثاني، ليس هذا هو المراد، بـل الظـاهر لايخلو من صعوبة الإدراك ولا يخلو من رمزية، لأنه يعبر اسم إلهي كما يعبر الباطن عن اسم يقابله، ويجسد ثاني ثنائي المسألة الأساسية في الفلسفة، والتي لا حل لهـا إلا بالجمع بينهما. فاسم الإله " الظاهر" وإن قابل اسم:"الباطن" لا يضاده ولا يـشكل معـه ازدواجية، بل هما اسمان لإله واحد تعددت أسماؤه وصفاته، وتفرد بوحدانيته وبأزليـة أحديته.

لهذا ولما كان التصوف كله رموز كان المرموز إليه المطلوب لذاته هـو الله، وكثيرا ما ردد الصوفية مقولة أحد العارفين :« ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله معه». ثم إن لغة التصوف هي رموز ،ذلك لأن التصوف علم ولكل علم لغته ورموزه الخاصـة فكما للرياضيات رموز وإشارات يتداولها الرياضيون فيما بينهم فكذلك للمتصوفة رموز وإشارات بينهم، مع الفارق بين رمزية وإشارة التصوف عن باقي العلوم في أن رمزية التصوف، حسب المتصوفة، تكون تلقائية لا تكتسب بينما رمزية العلوم الأخرى يتعلمها طالب العلم و تلقن له بالتدريج.

إن الرمزية في التصوف لا تعني إخفاء عن العامة، أو الفقهاء ،فحسب، بقـدر ما تعني إمكانية فسح المجال لمعاني جديدة غير التي وضعت لها أول مرة مما يعنـي إمكان الإبداع المستمر والتجديد الدائم، فالتصوف الحقيقي هو الذي ينـتج باسـتمرار ويتجه نحو استيعاب المطلق بحكم أنه، في نظر أصحابه، العلم الحق والعلـم الوحيـد الكفيل بنقل حامله إلى مراتب اليقين الثلاث، وكثيرا ما يستدل ابن العربي بقـول أبـي مدين:«ائتونا لحما طريا»، وفي هذا يلعب الخيال دورا هاما في فلـسفة ابـن العربـي الصوفية ليس من حيث اعتباره حقيقة كونية أو هو الكون بعينه بـالنظر إلـى فكـرة البرزخ، بل من حيث أنه الأداة القادرة على مصاحبة القلب في الوصول إلى الكمال.

وفي الوصول إلى الكمال يتساوى الرجل و المرأة، بل المرأة أقـرب وأقـدر حسب ابن العربي على بلوغ هذه الدرجة لأنها الكيان المنفعل، ولأنها رمز لما يمكن أن يثمر، ومن هنا كانت للمرأة والرمز الأنثى مكانة خاصـة فـي فلـسفة ابـن العربـي الصوفية، حتى إن الحب الإلهي من رمزيته لدى ابن العربي ولدى الصوفية صـياغته في أشعار كلها غزل في "ليلى" و "سعدى" وغيرهما، ليس المقصود الغزل فـي ذاتـه وإنما يجب التعمق في غياهب التأويل لفهم المراد من مثل تلك الأشـعار. ولـصعوبة الوصول إلى هذا المراد عمد ابن العربي إلى شرح ترجمان الأشواق بنفسه، حتـى لا يؤول كلامه إلى ما لم يقصده هو.ولكنه شرح يحتاج إلى فهم ولفك رمزية أخرى غير رمزيته الشعرية.

إن الرمز و التأويل كلمتان تجملان التـصوف و تعطيانـه البعـد الفلـسفي، فالتصوف رمز من مفهومه إلى اصطلاحاته إلى مراتبه و مقاماته، وإلى ما يـستعيره وما يعتمده من أشكال هندسية وأعداد وأفلاك وإلى أسماء لأشياء وحيوانـات حقيقيـة ووهمية، إلى ألوان وغير ذلك من الرموز والإشارات، كما أنه علم الباطن والباطن لا يدرك إلا بعبور الظاهر و ما ذلك إلا التأويل. لهذا اقترنت الرمزية بالتأويل، فـالرمز يدفع إلى الحيرة ويضلل من يراد له ذلك، أو يحجب الحقيقة المتعالية علـى مـدركات البعض، لهذا كله كان فك الرمز و حل اللغز ما هو إلا تأويل متواطـؤ علـى آلياتـه أوموجه إليه بشكل لا يؤدي إلا لما يمكن الاتفاق عليه بين واضعي الرمز واللغز، ومن هنا كان التأويل أيضا بابا مفتوحا على مصراعيه للاجتهاد في الوصول إلـى عـين الحقيقة حيث الحق.

وفي فلسفة ابن العربي الصوفية منظومة رمزية ذات أبـواب مفتوحـة علـى مصراعيها للتأويل، وهي في الوقت نفسه المشكلة لمحور فلـسفته الـشاملة للأعـداد والحروف والأشكال الهندسية، ومن هذه الرموز التي توقفنا مطولا عند البعض منهـا: الواحد، الألف، التثليث و الدائرة، والكل في حركة دائمة وفي سفر مستمر، أو الكـل حي في كل شيء، وكل شيء فيه أو إليه أو به. – الله أو الإنسان الكامل-

ومن الأمور التي نخاص إليها أيضا حول فلسفة ابن العربي الصوفية هو أنـه في فهم موقف ما له من مسألة ما تحتاج إلى الخوض معه في أكثر من مسألة مرتبطة بها، ربطا مدرك أحيانا وغير مدرك أحيانا أخرى، وكأنه يقتدي بحديث الرسـول ﷺ

عندما أجاب سائله عن حكم الوضوء من ماء البحر بأنه "الحل ميتته"[1]. مما يصعب في كثير من الأحيان فهم المسألة الأولى المطروحة للنقاش، كما يدفع إلى البحث فيما يربط هذا الموضوع بذاك. ثم إن موقفه من المسألة الواحدة تجده في كثير من الأحيان مبثوثا في مؤلفاته، أو على الأقل مبثوثا في الفتوحات، مما يضطرك للشروع فـي موضـوع معين من آخر جزء بالرغم من أن طرح هذا الموضوع كان في بداية الكتاب. ويندرج كل هذا ضمن رمزية موغلة في التعقيد والدائرية، تحتاج إلى فهم خـاص أو إلـى أي شكل من أشكال التأويل. وإن شئنا قلنا تحتاج إلى انسجام كبير مع نسق ابـن العربـي الفكري، وهو ما لا يتحقق إلا باعتكاف على النصوص الأكبرية أولا، وعلى مثيلاتهـا وما هي مكملة له من آراء تعود إلى من سبقه من المتـصوفة والفلاسـفة المـسلمين واليونان وغيرهم ثانيا، وعلى بعض الشروحات التي قاربت مستواه الفكري في التحليل والتركيب والمهارة في الاستدلال والتنقل بين مختلف القضايا والمسائل مهما بدت فـي الظاهر متباعدة ثالثا. لأنه ليست كل الشروحات بالغة للبعض من مراده. فلقد كان ابن العربي كالطائر الذي يحسن التنقل بين الأغصان والأفنان في الشجرة الواحدة ويتبـادل ويتقاسم المواضع والمهام مع غيره من الطيور، كما هو الشأن في رمزيـة "الـشجرة الإنسانية والطيور الأربعة" الواردة في مؤلفاته. كما كان يحسن التنقل بـين الأشـجار المختلفة والغابات، بل يحسن الهجرة والسفر من المغرب إلى المشرق ومن المـشرق إلى المغرب، ويحسن الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم حتى في إسرائه ومعراجه، وبسائر الأنبياء وصولا إلى مقام "خلع النعلين".

لقد تميزت رمزية ابن العربي باستقلال كل كلمة بكيانها و بمعناها، كما يستقل كل حرف بمعناه و بكيانه، ففي الحديث مثلا عن "خلع النعلين" و "لباس النعلين" تعمدنا إعادة ذكر كلمة "النعلين" لأن هذه مسألة لها تعلق بفكرة فلسفية أكبرية تقـول أن كـل شيء في تغير مستمر وأن كل لفظ له كيانه، بل كل حرف مستقل بمعنـاه، حتـى إن الحرف الواحد المتكرر في الكلمة الواحدة يستقل بمعنيين ليس الواحد عين الآخر، وما يقال عن الحرف يقال عن الكلمة، فـ"النعلين" المذكورين مع اللبـاس غيـر "النعلـين"

---

1 - عن أبي هريرة أن رجلا « سأل رسول الله ﷺ فقال:إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا. أفنتوضأ من ماء البحر؟ فقال رسول الله ﷺ هو الطهور ماؤه الحل ميتته»

- النسائي: ا تبى من السنن، باب ماء البحر، ج1، ص.50. ورواه كذلك: ابن حبان في صـحيحه، ج4، ص 51 وأحمد في مسندهن ج 2، ص 361.

المذكورين عند الخلع، والفكرة عينها يرددها ابن العربي عند حديثـه عـن التجليـات والكشوفات الإلهية، فكثيرا ما قال بأن التجلي الواحد لا يتكرر للشخص الواحد مـرتين ولا يرد على شخصين، وهو دليل على التعدد اللامتناهي في الحروف و في الحقـائق الإلهية، ودليل على حركة وتحول في كل شيء لا حد لهمـا، لأنـه يعكـس التعـدد اللامتناهي لحقائق الألوهية.

ومن الحرف إلى الكلمة وجدنا أن ابن العربي متميز في مواقفه الواضـعة لكـل شيء في مدار يتجه نحو الإلهيات، نحو يقين على مختلف الأصعدة، وعلم الكـلام لـم يستثن من هذه القاعدة، بالرغم من أن موقفه منه اكتنفه بعض الغموض بـين رفـضه أوالاكتفاء بقلة من علمائه ثم إلى تقديم منظومة عقائدية لها بعدها الصوفي مكّنتنا مـن الحديث عن علم كلام صوفي أكبري. لهذا ألفينا رأي ابن العربي فـي علـم الكـلام وعلمائه فيه مراتب.

مرتبة "غزالية" تلجم العوام عن علم الكلام، ومرتبة تقول بالحاجة إليهم فرضتها ظروف ولكن يجب التقليل منها، والاكتفاء بعدد قليل جدا من علماء الكلام، والمرتبـة الثالثة هي البديل في تحصيل التصورات العقدية الصحيحة المخالفة لـلآراء المبتدعـة على حد قوله، والتي لا تقف عند التنزيه وقوفا مطلقا يستند إلى النظر فتقع في التبطيل والتعطيل، ولا مع ظاهر النص بشكل يوحي بالتشبيه والتجسيد المرفوضين شرعا، هو الوقوف عند حدود النص تنزيها و تشبيها، هذا بالنسبة للعامة، أما الخاصـة فيتلقـون تفاصيل أخرى عن المسائل العقدية تتصل بالذات وبالصفات عن طريق الكشف. ممـا يعني أن الصوفي يتلقى العقائد الصحيحة كشفا، وهو ما يؤدي إلى القول أن الـصوفية علماء كلام من حيث ما أعطاهم علمهم الباطن ذلك، لأننا مهما صدقنا بالمعرفة الكشفية للصوفي إلا أن المعلومات و المعارف التي يلقنها لأتباعه أو يدونها في كتبه تنسب إليه لا إلى الله، لأنها ليست نصا، لا قرآنا ولا سنة، و ليس لها إلزامية التـشريع النـصي، وتبقى بحكم اتفاقها أو اختلافها مع المذاهب الكلامية المختلفة تـصنف هـي الأخـرى ضمن ما تلتقي فيه من حيث المنهج والموقف، كتصنيفنا لفكر ابن العربي الكلامي فـي عمومه ضمن المذهب السني الأشعري. ومن هنا جاز لنا القول ومن خلال مارأيناه من آراء كلامية تميز بها ابن العربي ومدرسته الصوفية الحديث عن علم كـلام صـوفي أكبري. امتزجت فيه ثلاثية النظر والنص والكشف، كما امتزجت فيه آراء معتزلية ، أشعرية، ظاهرية وشيعية بآراء فلسفية شكلت هذا التركيب من الآراء الكلامية في نهاية

المطاف جزءا هاما من الفكر الصوفي الفلسفي الأكبري ذي الطابع الرمـزي القابـل للتأويل أشكالا وألوانا مفتوحة على باب المطلق ومتدرجة في مراتب اليقين، كما هـي مفتوحة على أبواب الغموض و الطلاسم والفكر الذي يؤول بصاحبه إلى الكفر والزندقة و الشعوذة و الخروج عن الملة.

ومما يستخلص أيضا من البحث في الرمزية و التأويل عند ابن العربي أنه نظر إلى آيات الاعتبار الواردة في القرآن، كلها، وإلى الأمثال و الإشارات والألغاز الوارد الحديث عنها في القرآن على أنها من جنس الرمز. لكن المراد بهذه الآيات والإشارات والألغاز أو بجموع الرموز ليس الرمز في ذاته بل المرموز له أو ما لأجله يجـب أن نعتبر هو المراد، ومن هنا فالرمز كما هو في القرآن ليس هدفا صوفيا، بل العبرة فـي معرفة لماذا لجأ الصوفي إلى الرمز فاعتمد اللغـز أو الإشـارة والإيمـاء والتلـويح والتلميح. لأن التصريح لا يؤدي الغرض أو تكون نتائجه وخيمة على المصرح وعلى المصرح به، ولأن المسألة لا تعني الصوفي فحسب، بل تعني ضرورة استمرار علـم الباطن، فحرص الصوفي على حياته هو حرص على بقاء علم الباطن، أو علم الحـق كما يعتقد المتصوفة. ودليل صدقهم في هذا المسلك و العلم في آن واحـد أن الإشـارة ليست مكتسبة، بل هي دليل صدق المريد في معرفتها عند دخوله طريق الصوفية كما أن الرمزية مسلك قرآني، ومن هنا اعتماد الصوفي للرمزية لا يعني إلا تمسكا بالنص.

إن الرمزية في فلسفة ابن العربي الصوفية، وكثير من أفكاره ذائعة الـصيت: وحدة الوجود، وحدة الأديان، وحدة الإنسان، إمكانية بلوغ الإنسان الكمال، وقـد كمـل كثير من الناس، حسب رأيه، لأن الإنسان وجد على الأرض على صورة الإله كـاملا مختصرا العالم والحضرة الإلهية...وغيرها من الأفكار من أهم ما يحيي ابن العربـي اليوم. ومن خلال قراءتنا في نصوص المهتمين بـابن العربـي وبتـصوفه وفلـسفته وبنصوصه على وجه العموم نجد فيهم من يهتم به إحياء لتراث صوفي روحي يقـوم الإنسان في وجوده وفي معرفته وفي قيمه الأخلاقية والجمالية، ويحاكم العقل الحـاكم على ما آلت إليه الإنسانية في فترة حكمه، بحصر إيجابياته وسـلبياته والعمـل علـى تجاوز قوانينه الجافة التي حولت الإنسان إلى عبد لما أنتجه وما اكتشفه، وإلى طاغيـة ومستعمر مستبد باسم العلم والحضارة والتقدم.

وهناك من لم ينقطع اهتمامه واستمداده من النص الأكبري ومن روحه بحكـم انتسابه لمدرسة صوفية لها جذورها وتأصيلها الذي تعود به إلى معين الصحابة أو آل

البيت أو إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم، مباشرة، فمثل هذا زاده اعتزازه بمنهجه وبما ينتمي إليه من فكر، فراح يجتهد أكثر في إبراز الفكر الأكبري والتراث الصوفي وما يزخر به من ثراء. وشجعه على ذلك عودة العالم والفكر الإنساني اليوم إلى مجال الحياة الروحية المفعمة بالسمو والالتزام والمغمورة بالقيم الأخلاقية والجمالية. ولا يستثنى من هذه الفئة أسماء كثيرة لأعلام من المستشرقين الذين وجدوا في التصوف الإسلامي ضالتهم من الأفكار العقدية والفقهية بتأويلاتها، دون أن يفقدوا الكثير مما نشؤوا عليه في دياناتهم، أو ما كانوا عليه في مساراتهم الفكرية.

وهناك من اهتم به لما يتيح نصه الرمزي من إبداع دائم بحكم التنوع والاختلاف في التأويل، فيؤوله كما يشاء وبحسب ما توصل إليه فهمه، فينسب البعض من آرائه لابن العربي ويتبنى الأخرى، ويجعل من الشيخ الأكبر مطية للشهرة والعالمية، بل هناك من استغل صراع الفقهاء مع الصوفية ومع ابن العربي في اختيار القضايا والمواقف التي تستفز الفقهاء فيصدرون أحكامهم عليه وعلى مؤلفاته، وتكون تلك الأحكام الوسيلة المثلى للذيوع، سواء بحكم قاعدة "الممنوع مرغوب فيه"، أو بحكم تربص الغرب وبحثهم وتشجيعهم لما يشتت المسلمين ويفككهم من الداخل لأغراض سياسية وعقائدية مختلفة. والواقع أثبت أن من كفرهم الفقهاء بسبب كتبهم، بتهم المساس بشخص الرسول، صلى الله عليه وسلم، أو لأسباب أخرى، فقهية وعقدية، نالوا نصيبا من الشهرة وذاعت أعمالهم، واحتضنهم الغرب مرحبا بهم وحاميا لهم من سلطة فقهاء لم يبق منها في الواقع إلا الاسم، على أرض الإسلام ناهيك عن خارجها.

وهناك من المستشرقين وبعض من المنتسبين للإسلام من وجد في التصوف الإسلامي وفي فكر ابن العربي عن دين الحب وعن القلب الذي يتسع للدير والكنيسة والمعبد والمسجد، وفي نصوصه الكثيرة التي يمكن تأويلها وقراءتها بأشكال مختلفة حركة بروتستانتية للإسلام وبديلا لما أنتجته حركات الإصلاح والنهضة في العالم الإسلامي من قوة هزمت الاستعمار، وانتهت بعوامل متعددة إلى حركات "إرهابية" تهدد أمن الغرب وحضارته. فالتصوف كما يمثله فكر ابن العربي نموذج لإسلام الحوار والتسامح وقبول الآخر والاندماج معه كما يريد فكرا وممارسة. ولهذا نجد هذا النموذج من المهتمين بابن العربي يرددون نصوصه وأقواله ويعتكفون على شرحها وتأويلها بالوجه الذي يريدون أكثر من وقوفهم على آيات القرآن والأحاديث النبوية

الشريفة، بل يتجنبون الخوض في القرآن والحديث الذي استدل به ابن العربي أو أسس فكرته من منطلقهما.

في خضم كل هذه الاختلافات في كيفية وهدف دراسة ابن العربي والتـصوف اليوم يجب أن لا نُخرج الرجل بالكلية من زمانه ومكانه، فلا نزعم له بالنبوة ونقع في إسقاط فكره وأقواله على مواقف وأحداث لا تمت إليه بصلة ولا سند ومبرر لها، سواء في النص الشرعي أو في العقل أو حتى بمنطق الكشف والإلهام. لأن الذي فعـل هـذا فسح المجال لنقد ابن العربي نقدا خاطئا أيضا أخرج فيه كـذلك الـشيخ مـن سـياقه التاريخي وراح يبحث له عن أخطاء علمية في الطب والفلك بمقياس ما وصـل إليـه العلم اليوم.

إننا وإذ ندعو أن لا يقحم النص الديني في الاكتشاف العلمي وفي نتائج البحث العلمي النسبية والناسخ بعضا للبعض، فإن دعوتنا أكثر إلحاحا في أن لانجعل من ابن العربي بديلا عن القرآن ولا عدوا لدودا له. فهو شخص مسلم مغربي أندلسي، صوفي كبير، اجتهد حتى لقب بالشيخ الأكبر وأبدع في الميدان الذي انتسب إليه فبقي أثره إلى اليوم على مختلف الأصعدة: الفلسفية والدينية والأدبية والفنية، وكان كغيره من عباقرة الحضارة الإسلامية والحضارات المختلفة التي أنتجتها الإنسانية. فاسمه يـدرج علـى قائمة الصفوة من بني البشر من الأنبياء إلى الحكماء والفلاسفة والعلماء وكبار الشعراء والأدباء عبر مر الأزمنة. فلا يجب أن نذهب به حيث شئنا، كما لا يجـب علينـا أن نحمل نصه مالا طاقة له به.

قائمة المصادر والمراجع

– أولا – المصادر

-I- أ - القرآن الكريم

ب - الحديث النبوي الشريف

–II– مؤلفات ابن العربي المطبوعة

- **الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار**، تقديم وتصحيح عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1986.
- **التجليات الإلهية** همراه با **تعليقات ابن سودكين وكشف الغايات** في **شرح ما اكتنفت عليه التجليات،** تحقيق إسماعيل يحي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1408هـ/1988م
- **التدبيرات الإلهية** في **إصلاح المملكة الإنسانية**، تقديم ناصر سيد، مطبعة عجان الحديد، حلب، سوريا، 1420هـ/2000م
- **ترجمان الأشواق**، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1961/1381.
- **تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية العلية**، مراجعة و تعليق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة، 1988.
- **الحكم الصوفية، إرشادات ولطائف**، تحقيق محمد عمر الحاجي، دار الحافظ، دمـشق، 2001م.
- **الدرة البيضاء**، تقديم وتحقيق محمد زينهم، مكتبة مدبولي القاهرة، 1993/1413.
- **ديوان ابن عربي**، دار مكتبة بيباليون1952/1371،
- **رد المتشابه إلى المحكم**، تحقيق وتعليق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر القاهرة، 1988.
- **رسائل ابن عربي**، تحقيق سعيد عبد الفتاح، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2002.
- **رسالة الخلوة المطلقة**، راجعها وعلق عليها عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر القاهرة، 1987 م
- **رسالة روح القدس** في محاسبة **النفس و المبادئ والغايات فيما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات**، مطبعة العلم دمشق، ط2، 1970.
- **رسالة روح القدس،** قدم لها بدوي طه علام، عالم الفكر، القاهرة، 1409هـ/1989م

- **رسالة لا يعول عليه**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م
- **شجرة الكون**، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1408هـ/1987م.
- **عنقاء مغرب** في **ختم الأولياء وشمس المغرب**، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1373هـ/1954م
- **الفتوحات المكية** ، تحقيق عثمان يحي، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة، 1974
- **الفتوحات المكية**، دار صادر بيروت، لبنان، د ت .
- **فصوص الحكم** ، حققه وعلق عليه: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العـربي، بـيروت، ط02، 1400هـ/1980م
- **كتاب اصطلاح الصوفية**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن
- **كتاب الأزل**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1948/1367.
- **كتاب الإسرا إلى مقام الاسرى**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آبـاد الـدكن، 1367هـ/1948م، ص2.
- **كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1948/1367.
- **كتاب الألف وهو كتاب الأحدية**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1361هـ /1942.
- **كتاب الباء**، المطبعة المنيرية، القاهرة، ط1، 1374 هـ/ 1954م،
- **كتاب التجليات**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1368هـ/1948م
- **كتاب التراجم**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م
- **كتاب الجلالة وهو كلمة الله**، جمعيـة دائـرة المعـارف العثمانيـة، حيـدر آبـاد الدكن، 1948/1368،
- **كتاب الكتب**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م،
- **كتاب المسائل**، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م
- **كتاب الم ل القطب ومقاله وحاله**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1367هـ /1948
- **كتاب الميم و الواو و النون**، جمعيـة دائـرة المعـارف العثمانيـة، حيـدر آبـاد

الدكن،1948/1368.

- **كتاب الياء**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن،1948/1368،
- **كتاب إنشاء الدوائر** ويليه كتاب عقلة المستوفز**،**مطبعة بريل، مدينة ليدن، 1336/ 1918.
- **كتاب حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال**، مطبعـة جمعيـة دائـرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/ 1948م
- **كتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار**، دار صادر بيروت.
- **كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى،** تحقيق النص العربي، مع دراسة وترجمة إلى اللغة الأسـبانية بـابلو بينيتـو، **Pablo Beneito**، Inprenta Regional de Murcia, España, 1996
- **الكوكب الدري** في **مناقب ذي النون المصري**، تحقيق سعيد عبد الفتـاح، الانتـشار العربي، بيروت، لبنان ، 2002.
- **المسائل لإيضاح المسائل،** تحقيق قاسم محمد عباس، أزمنة للنشر والتوزيـع، عمـان، الأردن، 1999،
- **مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم**، مطبعة محمـد علـي صـبيح وأولاده، 1384هـ/1984م.
- **الوصايا،** دار الجيل، بيروت، 1408هـ/1988م.

-III- مخطوطات منسوبة لابن العربي

- **مجموعة** في **علم السيمياء، نقل من جفر الشيخ الأكبر،** ، مكتبة السد، سوريا، [مخطوط رقم: S/N3878، 10 ورقات]
- **المحاورة** بين **الظاهر والباطن**، أو المضادة بين الظاهر و الباطن[مخطوط] المكتبة الظاهرية، سوريا، [مخطوط رقم 8732ت]
- **منظومة كشف الميراث** للشيخ الأكبر ويليه رسالة في الزيارجة، مكتبة الأسد، سوريا، [مخطوط رقم 16745].

-IV- مصادر مترجمة

- **Le dévoilement des effets du voyage الإسفار عن نتائج الأسفار**, édité, traduit et présenté par Denis Gril, éditions de l'éclat, France, 3eme édition 2004.
- **Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux** d'Ibn Arabi , **رسالة الاتحاد الكوني في حضرة الإشهاد العيني بمحضر الشجرة الإنسانية والطيور الأربعة** ,*dans* Annales Islamologiques, Tome XVII, Institut française d'Archéologie Orientale de Caire, 17- 1981
- **Le Livre du Nom de Majesté »** (kitâb al-Jalâla), trad. Michel Vâlsan in Etudes Traditionnelles, Paris, 1948
- **L'interprète des désirs**, Présentation et traduction de Maurice Gloton, Avant-propos de pierre Lory, Albin Michel,PARIS,1996.
- **Voyage vers le maître de la puissance**, Traduit de l'arabe par Rabia Terri Harris, traduit de l'anglais par Corine Derblum, Collection L'age d'être, dirigée par Laurence Fritsch, Pocket, Paris, 1994.

- ثانيا – قائمة المراجع باللغة العربية

- إبراهيم مذكور وآخرون: **الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي** في **الذكرى المئوية الثامنة لميلاده**، إشراف وتقديم إبراهيم بيومي مذكور، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1389هـ/1969م،
- ابن أبي الوفاء القرشي(محي الدين عبد القادر): **الجواهر المضيئة** في **طبقات الحنفية**، مير محمد كتب خانه، كراتشي، باكستان
- ابن أبي جرادة (كمال الدين): **بغية الطلب** في **تاريخ حلب**، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1988م
- ابن الجوزي (أبو الفرج): **المنتظم** في **تاريخ الملوك و الأمم**، تحقيق محمد مصطفى وعبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ/ 1992م
- ابن الجوزي (أبو الفرج): **صفوة الصفوة**، تحقيق محمود فاخوري، ومحمد رواس، دار

المعرفة، بيروت، ط2، 1399هـ/ 1979م.
- ابن الزيات: **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط 1984.
- ابن العربي أبو بكر: **قانون التأويل**، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990م
- ابن العماد (عبد الحي العكري الدمشقي): **شذرات الذهب**، دار الكتب العلمية، بيروت
- ابن النديم: **الفهرست**، دار المعرفة، بيروت، 1398هـ/ 1978.
- ابن بطوطة(أبو عبد الله محمد اللواتي): **رحلة ابن بطوطة** أو تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق علي المنتصر الكتاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1405هـ ـ 1985م.
- ابن تيمية: **الفتاوى**، مكتبة ابن تيمية، الرياض، ط3، 1403هـ/1983.
- ابن تيمية: **درء تعارض العقل و النقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، 1391/ 1971.
- ابن تيمية: **رسالة** في **الرد على ابن العربي**، ضمن جامع الرسائل، تحقيق محمد رشاد رفيق، دار المعرفة، القاهرة، مصر.
- ابن تيمية: **شرح العقيدة الأصفهانية**، تحقيق إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشـد، الريـاض، 1415هـ/1994م
- ابن تيمية:**مجموع الرسائل والمسائل**، تحقيق بإشراف الناشر ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ،1983م
- ابن جني (أبو الفتح عثمان): **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1952
- ابن جني (أبو الفتح عثمان): **سر صناعة الإعراب**، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلـم، دمشق، 1405هـ/ 1985م.
- ابن حبان (محمد بن أحمد): **صحيح ابن حبان بترتيب ابـن بلبـان**، تحقيـق شـعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/ 1993م.
- ابن خزيمة (أبو بكر السلمي): **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي بيروت، 1390هـ/1970م.
- ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، دار الجيل، بيروت، د.ت.

- ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، دار القلم، بيروت، ط5، 1984.
- ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، تحقيق: د.إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1968
- ابن رشد: **تلخيص كتاب العبارة لأرسطو**، ضمن تلخيص منطق أرسطو، تحقيق: جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992.
- ابن سينا : **الإشارات والتنبيهات**، مع **شرح نصير الدين الطوسي**، تحقيق سليمان دنيـا، دار المعارف، مصر، 1960.
- ابن سينا: **الرسالة العرشية** في توحيده تعالى وصفاته، مطبعة دائرة المعـارف العثمانيـة، حيدر آباد الدكن، 1353هـ/ 1934م
- ابن سينا: **رسائل الشيخ الرئيس أ**بي **علي بن سينا**، تحقيق ميكائيل بن يحي، بريل، 1894م.
- ابن سينا: **منطق المشرقيين**، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، لبنان ، 1980.
- ابن طفيل:**حي بن يقضان**، تقديم:زواوي بغورة، موفم للنشر، الجزائر، 1989.
- ابن عجيبة: **مصطلحات التصوف**، إعداد وتقديم: عبد الحميد صـالح حمـدان، مكتبـة مدبولي، القاهرة،1999.
- ابن قنفذ القسنطيني: **كتاب الوفيات**، تحقيق عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية بيروت ،لبنان 1982م.
- ابن قنفذ القسنطيني:**أنس الفقير و عز الحقير**، تحقيق: محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس، 1965.
- ابن كثير(إسماعيل أبو الفداء): **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان.د.ت .
- ابن ماجة (محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني**): سنن ابن ماجة**، تحقيق محمد فؤاد عبـد الباقي، دار الفكر بيروت.د.ت.
- الأتابكي(جمال الدين أبو المحاسن): **النجوم الزاهرة** في ملوك مصر والقـاهرة، المؤسـسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة**.د.ت.**
- أحمد بن حنبل: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مؤسسة قرطبة، مصر.د.ت.
- إخوان الصفا: **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، تقديم عليوش عبود، موفم للنـشر، الجزائر، 1992.
- إخوان الصفاء: **جامعة الجامعة**، تحقيق عارف تـامر، منـشورات دار مكتبـة الحيـاة،

بيروت، لبنان، 1970م.
- أدهم سامي: مابعد الحداثة (انفجار عقل أواخر القرن، النص: الفسحة المضيئة. دار الكتاب، بيروت، لبنان 1994م.
- أدونيس : الصوفية والسريالية ،دار الساقي، بيروت، لبنان، 1992م
- الأصبهاني(أبو نعيم أحمد بن عبد الله): **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ/1985م
- الألوسي (حسام الدين) : **الزمان** في **الفكر الديني والفلسفي القديم**، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1980م
- الأهذل (الحسين بن عبد الرحمن اليمني): **كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وذكر أئمة الأشعريين ومن خالفهم من المبتدعين وبيان حال ابن عربي وأتباعه المارقين**، تقديم بكير محمود، الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، 1964م
- بالي زاده (مصطفى بن سليمان): **شرح فصوص الحكم لابن عربي**، حاشية فادي أسعد نصيف، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان،1422هـ /2002 م.
- البخاري (محمد بن إسماعيل): **التاريخ الكبير**، تحقيق السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت، لبنان.د.ت.
- البخاري(محمد بن إسماعيل): **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير اليمامة، بيروت، ط3، 1987.م
- البصروي (علي بن يوسف بن أحمد): **تاريخ البصروي**، تحقيق أحمد حسن العلبي، دار المأمون للتراث، دمشق، 1408هـ/1988م
- البغدادي (إبراهيم بن عبد الله القارئ): **مناقب ابن عربي**، تحقيق صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت، 1959م.
- البغدادي (أبو بكر الخطيب) :**تاريخ بغداد**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ/1997م.
- البقاعي(برهان الدين): **مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي**، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار التقوى، القاهرة، 1989م.
- بلاثيوس أسين: **ابن عربي حياته وآثاره**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، 1979م.

- بلعلى آمنة: **تحليل الخطاب الصوفي** في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2002م.
- الترمذي (محمد بن عيسى): **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.د.ت.
- التفتازاني (أبو الوفا الغنيمي): **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1988م.
- الجبرتي (عبد الرحمن بن حسن): **تاريخ عجائب الآثار** في **التراجم والأخبار**، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- جمعية الشيخ العلوي للتربية والثقافة الصوفية: **التربية و المعرفة** في **مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي**، أشغال ملتقى الذكرى العاشرة لتأسيس جمعية الشيخ العلاوي للتربية و الثقافة الصوفية، 16-18 أكتوبر 2001, المطبعة العلاوية بمستغانم،2002 م.
- الجيلاني (عبد القادر): **فتوح الغيب، مكتبة المنار، تونس،** د.ت.
- الجيلي (عبد الكريم): **شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي**، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992م.
- حاجي خليفة: **كشف الظنون**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/1992م.
- الحلاج (أبو منصور): **ديوان الحلاج ويليه أخباره وطواسينه**، جمعه وقدم له سعدي ضناوي، دار صادر، بيروت، 1998م.
- الحلبي (إبراهيم بن محمد): **نعمة الذريعة** في **نصرة الشريعة**، كتاب في الرد على فصوص ابن العربي، تحقيق علي رضا، دار المسير، الرياض، 1998م
- حمادي عبد الله: **البرزخ والسكين**، شعر، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، 1998م.
- الحموي، الأزراري (تقي الدين أبو بكر): **خزانة الأدب**، تحقيق عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987م.
- الذهبي (محمد بن أحمد): **العبر** في **خبر من غبر**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط2، 1948م.
- الذهبي (أبو عبد الله): **سير أعلام النبلاء**، تحقيق، الأرناؤوط والعرقسوسي، مؤسسة

الرسالة، بيروت، ط 9، 1413هـ، 1993م

- الرازي (فخر الدين): **المحصول**، تحقيق طه جابر فياض العلواني، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1400هـ /1980م

- رسل برتراند: **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون ولآداب، الكويت، ديسمبر1983

- روديجر بوبنر: **الفلسفة الألمانية الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، 1988م.

- زكي نجيب محمود: **قيم من التراث**، دار الشروق، بيروت، لبنان، د ت.

- الزمخشري(محمود بن عمر):**الفائق** في **غريب الحديث**، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، ط2،

- ساعد خميسي: **أبحاث** في **الفلسفة الإسلامية**، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2002م.

- ساعد خميسي: **نظرية المعرفة عند ابن عربي**، دار الفجر للنشر و التوزيع القاهرة، 2001م.

- السبكي (أبو نصر) (ت 771): **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمد عبد الفتاح الحلو و محمود محمد الطناحي، هجر للطباعة و النشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط2، 1992م.

- سبيلا محمد و عبد السلام بنعبد العالي: **اللغة** ، ضمن نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1994م

- السجستاني (أبو داود سليمان بن الأشعث): **سنن** أبي **داود**، تحقيق محمد محي الدين، دار الفكر، بيروت.د.ت.

- السجستاني(أبو يعقوب): **كتاب إثبات النبوات**، تحقيق عارف تامر، دار المشرق، بيروت، لبنان،ط2، 1982م.

- سعاد الحكيم: **ابن عربي ومولد لغة جديدة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1411هـ/ 1991م.

- السلمي (أبو عبد الرحمن): **طبقات الصوفية** ويليه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.

- سليمان العطار: **الخيال عند ابن عربي** " النظرية والمجالات"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991م.

- سيد الجميلي: **مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره، شركة الشهاب،** باتنـة، الجزائـر، 1988م.
- سيد حسين نصر: **ثلاثة حكماء مسلمين**، ترجمه عن الانجليزية صلاح الصاوي، دار النهار للنشر، بيروت، 1971م .
- السيوطي(جلال الدين) **المزهر** في **علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية بيروت، 1998م.
- السيوطي(جلال الدين): **الدر المنثور**، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1993م.
- السيوطي(عبد الرحمن بن أبي بكر): **طبقات المفسرين،** تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، 1396هـ/ 1976م
- الشافعي(محمد بن إدريس): **الأم**، دار المعرفة، بيروت،ط2، 1393هـ/ 1973م.
- الشعراني (عبد الوهاب): **اليواقيت والجواهر** في بيان عقائد الأكابر، و بهامشه كتاب الكبريت الأحمر، مطبعة عباس بن عبد السلام شقرون، مصرن 1351هـ/ 1932م.
- الشعراني(عبد الوهاب): **الطبقات الكبرى** ،مطبعة محمد علي صبيح و أولاده مصر.د.ت.
- شودكيفيتش ميشيل: **الولاية،** ترجمة: أحمد الطيب، المجلس الأعلـى للثقافـة، المغـرب، 2000م.
- الشوكاني (محمد بن علي): **إرشاد الفحول** إلى **تحقيق علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت،1412هـ/1992م.
- صاعد بن أحمد الأندلسي :**طبقات الأمم** ، منشورات المكتبة الحيدرية في النجف ، 1967م
- طاش كبري زاده:**الشقائق النعمانية** في علماء الدولة العثمانية و العقد المنظـوم في ذكـر أفاضل الروم ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1395هـ/1975م.
- الطبري (محمد بن جريـر): **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكـر، بـيروت، 1405هـ/1985م.
- طه عبد الباقي سرور: **التصوف الإسلامي والإمام الشعراني، دار نهضة مصر للطباعـة والنشر، القاهرة**، 1981م.
- الطهراني (آغا بزرك):**طبقات أعلام الشيعة**، تحقيق علي نقي منزوي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1972م.

- عبد الرحمن حسن محمود: في **صحبة الشيخ الأكبر،** عالم الفكر، القاهرة، 1409هـ/1989م.
- العجلوني (إسماعيل بن محمد) : **كشف الخفاء** ومزيل الإلباس مما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط 4، 1985م.
- العسقلاني (ابن حجر):**فتح الباري،** تحقيق محمد فؤاد ومحب الدين الخطيب،.دار المعرفة، بيروت،1379هـ/1960م.
- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر): **تهذيب التهذيب،** دار الفكر، بيروت، 1984م.
- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر):**لسان الميزان،**دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، نسخة من طبعة حيدر آباد الدكن1330هـ/1912م.
- علي عبد المعطي محمد: **تيارات فلسفية معاصرة،** دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984م.
- العيدروسي (عبد القادر):**تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر،** دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/ 1985 م.
- الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدين،** تقديم بدوي طبانة، دار البيان العربي، القاهرة،د.ت.
- الغزالي (أبو حامد): **المستصفى** في **علم الأصول،** جمع وترتيب: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ/1993م
- الغزالي (أبو حامد):**مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1406هـ/ 1986م
- الغزالي: (أبو حامد): **المنقذ من الضلال،** دراسة وتحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، ط3، 1988م.
- الغزالي**:** (أبو حامد):**المنخول** في **تعليقات الأصول،** تحقيق محمد حسن هيتو، ط2، دار الفكر ، دمشق، 1400هـ/ 1980م
- الغزالي: (أبو حامد):**معيار العلم** في **عن المنطق،** دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط4، 1983م.
- الفارابي (أبو نصر): **المدينة الفاضلة و مختارات من كتاب الملة،** تقديم عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنشر، الجزائر، 1987م.

- الفارابي (أبو نصر): **إحصاء العلوم**، تحقيق وتقديم عثمان أمين، القاهرة، ط3، 1968م.
- الفارابي (أبو نصر): **كتاب الحروف**، تحيق وتقديم و تعليق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1990م.
- القاشاني (عبد الرزاق): **شرح القاشاني على فصوص الحكم**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1386هـ/ 1966م.
- القاشاني، عبد الرزاق: **اصطلاحات الصوفية**، تحقيق إبراهيم جعفر،الهيئة المصرية العامـة للكتاب، 1981م.
- القاضي عبد الجبار المعتزلي: **شرح الأصول الخمسة**، تقديم عبد الرحمن بوزيـدة، مـوفم للنشر، الجزائر، 1990م.
- القاضي عبد الجبار: **طبقات المعتزلة**، ضمن فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تحقيق، فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر و التوزيع و المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1406هـ/1986م.
- القرطبي (أبو عبد الله بن فرح): **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد عبد الحليم البردوني، دار الشعب القاهرة، ط2، 1372هـ/ 1952م.
- القز ويني (جلال الدين): **الإيضاح** في **علوم البلاغة**، دار إحياء العلوم، بـيروت، ط4، 1998م
- القشيري (عبد الكريم): **الرسالة القشيرية**، في علم التصوف،دار الكتاب العـربي،بيروت، د.ت.
- القضاعي (أبو عبد الله): **كتاب الحلة السيراء**، دار المعارف، القاهرة، 1985م.
- القلقشندي (أحمد بن علي): **صبح الأعشى** في **صناعة الإنشا**، تحقيق يوسف علي طويل، دار الفكر، دمشق، 1987م.
- القنوجي (صديق بن حسن): **أبجد العلوم الوشى المرقوم** في **أحوال العلوم**، تحقيق، عبـد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1978م.
- الكرماني (أحمد حميد الدين): **مجموعة رسائل الكرماني**، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 1983/1403م.
- كعوان محمد وآخرون: **سلطة النص** في **ديوان البرزخ والسكين للشاعر عبد الله حمادي**، تصفيف وإخراج، محمد كعوان، منشورات النادي الأدبي، جامعة منتـوري

قسنطينة، ماي 2001م.
- الكلاباذي (أبو بكر محمد): **التعرف لمذهب أهل التصوف،** تقديم وتحقيق عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور، 1407هـ/1986م.
- كليطو عبد الفتاح: **لسان آدم،** ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1995م.
- كمال أحمد عون: **كتاب الفتوحات المكية وما وراءه من أيادي خفية** ، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، مصر، 1409هـ/1989م.
- الكوهني (عبد القادر بن أحمد): **منبه الفقير المتجرد وسيرة المريد المتفرد،** طبعة حجرية مطبعة الشيخ محمود موسى شريف، د م، 1319هـ/1901م.
- مؤيد الدين جندي: **شرح فصوص الحكم،** تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني تقديم غلام حسين إبراهيمي، مؤسسة چاپ وانتشارات دانكشاه، مشهد إيران، فروردين، 1361 تقويم فارسي/ 1982م
- محمد مصطفى بدوي: **كولردج،** سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، 1958م.
- محمود قاسم: **الخيال** في **مذهب** محي **الدين بن عربي،** معهد البحوث والدراسات العربية جامعة الدول العربية، القاهرة، 1969م.
- محمود محمود الغراب : **الفقه عند الشيخ الأكبر** محي **الدين بن العربي**، جمع وتأليف، مطبعة نضر، دمشق، ط2، 1401هـ/ 1981م
- محمود محمود الغراب: **الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد،** من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، مطبعة نضر، دمشق، ط2، 1410هـ/1990م.
- مسلم بن الحجاج: **صحيح مسلم،** تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت.د.ت.
- المصباحي محمد: **ابن عربي** في **أفق ما بعد الحداثة،** تنسيق محمد المصباحي،منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم107، 2003م.
- مصطفى حلمي: **ابن تيمية والتصوف، دا**ر الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، 1982م.
- المقدسي (مطهر بن طاهر): **البدء و التاريخ،** مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.د.ت.
- المقري التلمساني: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب** وذكر وزيرها لسان الدين

بن الخطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكـر، بـيروت 1406هـ/ 1986م،

- المقري التلمساني: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عبـاس، دار صادر، بيروت، 1968.
- ميشال زكريا: **بحوث ألسنية عربية**، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت، 1412هـ/ 1992م.
- الناصري (أبو العباس): **كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق جعفر الناصري و محمد الناصري، دار الكتاب الدار البيضاء، المغرب، 1977م.
- النسائي (أحمد بن شعيب): **المجتبى من السنن**، تحقيق عبد الفتـاح أبـو غـدة، مكتبـة المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط2، 1986م.
- نصر حامد أبو زيد: **فلسفة التأويل**، دراسة في تأويل القرآن عنـد محـي الـدين بـن عربي،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1998م.
- نصر حامد أبو زيد: **هكذا تكلم ابن عربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغـرب وبيروت لبنان، ط2، 2004م
- النفري: **نصوص صوفية غير منشورة** لشقيق البلخي، ابن عطاء الآدمي، النفري تحقيـق وتقديم:بولس نويا اليسوعي، دار المشرق، بيروت، 1973.
- هيرقليدس: **جدل الحب والحرب**، ترجمة وتعليق:مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980م.
- وولتر ستيس: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم،دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م.

- رابعاً– مراجع مخطوطة

- محمد بن محمد الكرزازي: **مناقب الصالحين**، [مخطوط بخزانة الشيخ عبد الله البلبالي بكوسام، أدرار]

- خامسا- المعاجم والموسوعات

- ابن منظور : **لسان العرب**، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القـاهرة، 1981م

- ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، لبنان.د.ت.

- الجرجاني (الشريف علي بن محمد): **كتاب التعريفات**، دار الكتب العلمية بيروت، لبنـان، 1403 هـ/ 1983م.

- الجزري (أبو السعدات المبارك): **النهاية** في **غريب الأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطباخي، دار الفكر، بيروت،1399هـ/ 1979.

- جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت،لبنان 1987م

- حسن الشرقاوي : **معجم ألفاظ الصوفية**، مؤسسة مختار للنشر و التوزيع، القاهرة 1987م.

- **دائرة المعارف الإسلامية**، نقلها إلى العربية، محمد ثابت الفنـدي وآخـرون، انتـشارات جهان، تران، بودرحمبرى.د.ت.

- **دائرة المعارف الإسلامية**،أصدرها بالعربية أحمد الـشنتاوي وآخرون،انتـشارات جهـان بودرحمبرى، د.ت.

- الربعي (محمد بن زبر): **تاريخ مولد العلماء ووفيا م**، تحقيق عبد الله أحمد سـليمان، دار العاصـمة، الرياض، 1410هـ/ 1990م.

- الفيروز آبادي(محمد بن يعقوب): **القاموس المحيط**، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1406هـ/ 1986م.

- الكتاني (عبد العزيز بن أحمد): **ذيل تاريخ مولد العلماء ووفيا م** تحقيق: عبـد الله أحمـد سليمان الحمد، دار العاصمة، الرياض، السعودية، 1409هـ/ 1989م.

- المناوي(محمد عبد الرؤوف): **التوقيف على أمهمات التعاريف**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1410هـ/ 1990م.

- ياقوت الحموي: **معجم البلدان**، دار الفكر، بيروت، لبنان.د.ت.

- سادسا- المجلات العربية:

- حولية مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات(TraLL)، جامعة منتوري بقسنطينة، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة الأجنبية، كلية الآداب واللغات، مطبعة البعث قسنطينة، العدد2، 2005م.
- مجلة الثقافة، تصدرها وزارة الثقافة، السنة الثانية والعشرون، العدد 114، ديسمبر1997.
- ا لة العربية للعلوم الإنسانية، تصدر عن جامعة الكويت، عدد24، ا لد السادس، خريف 1986م
- مجلة العلوم الإنسانية، منشورات جامعة منتوري قسنطينة، عدد 13، جوان 2000.
- مجلة عالم الفكر، تصدر عن ا لس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ا لد 33، العدد4، يونيو 2005م.

– سابعا- الرسائل الجامعية:

- محمد بن بريكة: **مشكلة المصطلح والمنهج** في **التصوف الإسلامي** (من السيميولوجي إلى الابستيمولوجي)، إشراف الأستاذ عبد الرزاق قسوم، أطروحة دكتوراه دولة، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر، 2003هـ/2004م
- فرحات عبد الوهاب: **نظرية الإنسان عند محي الدين بن عربي**، إشراف الأستاذ محمد عبد اللاوي، أطروحة دكتوراه دولة، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية، 2003هـ/2004م
- Zine Chawki: **La connaissance chez Ibn Arabi**, Thèse de doctorat , sous la direction de Denis Gril, Université d'Aix en Provence, 2004-2005

– ثامنا – قائمة المراجع باللغات الأجنبية:

- Addas Claude : Ibn ‘Arabi et le voyage sans retour, SEIL, 1996.
- Addas Claude : IBN ARABI ou la quête du soufre rouge, gallimard.1989.
- Bonaud Christian : Le Soufisme (Al-Tasawwuf) et la spiritualité islamique, Maisonneuve et la rose – Institut du monde Arabe, Paris, 1991.
- Borges Jorge luis : Neuf essais sur Dante, traduit de l'espagnol par Françoise Rosset, Préface d'Hector Biancotti, Paris, Gallimard, 1987.
- Charles-André Gilis, «Les clés des Demeures spirituelles dans les Futûhât

d’Ibn ’Arabî», in René Guénon et l’avènement du troisième Sceau, Paris, 1991.

- Chittick William.: **The Sufi Path of Knowledge**, Ibn Arabis Metaphysics of Imagination, State University of New York Press, 1989.
- Chittick William: **Imaginal Worlds**- Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity. SUNY Press, Albany, 1994.
- Chodkkiewicz Michel : **Un Océan sans Rivage**, SEIL, Paris, 1992
- Gadamer Hans-Georg**: La Philosophie Herméneutique**, P.U.F. Paris, 1996
- Goodrich David Raymond: **A Sūfī Revolt in Portugal: Ibn Qasī and his Kitāb Khal‘ al-na‘layn**, Faculty of political science, Columbia university, 1978
- Gril Denis: **LE KITAB AL-INBĀH ʿALĀ TARIQ ALLAH DE ʿABDALLAH BADR AL-HABAŠĪ**, un témoignage de l'enseignement spirituel de *MUHYI L-DIN IBN 'ARABI*, Extrait des Annales islamologiques, T.XV, 1979
- Henry Corbin: **L''imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi** Collection dirigée par Yves Bonnefoy, Flammarion, 2ème Ed., Paris, 1976
- Jean Greisch: **Herméneutique et Métaphysique**,*In* Comprendre et Interpréter, Publications de l'Institut Catholique de Paris, Beauchesne, Paris.
- Louis Massignon : **Recueil de Textes Inédits** concernant l'histoire de la mystique en pays de l'islam, Librairie Orientaliste,Paris, 1929
- Mohamed Ali Amir-Moezzi: **Le voyage Initiatique en terre d'islam**, Peeters, Louvain Paris.
- Osman Yahia: Histoire et Classification de L'œuvre d'Ibn ‘Arabi, Institut français de Dmas,1964
- Profitlich Manfred: **Die Terminologie Ibn ‘Arabis im** " Kitāb wasā’il as-sā’il" des **Ibn Saudakīn**, Text, Übersetzung und Analyse, Klaus schwarlag – Freiburg im breisgau, 1973.
- Risset Jacqueline: **Dante: une vie**, Paris,Flammarion,1995

- Rorty Richard: **Essaies sur Heidegger** et autres écrits, traduit par: Jean pierre- cometti, PUF, 1ere Ed, 1985.
- Stephan Hirtenstein: **Muhyiddin Ibn ‘Arabi**, A Commemorative Volume, Edited by Stephan Hirtenstein and Michael Tierman, Muhyiddine Ibn ‘Arabi Society. England.
- Toshihico Izutsu, **Sufism and Taoism**, Tokyo, 1966
- Young Peter: **Ibn 'Arabi, towards** a universal point of view by Delivered at the MIAS Symposium…Oxford,1999.

– تاسعا– المجلات و الدوريات الأجنبية:

- Archives des sciences sociales des religions, 55/1(jan-mar) 1983.
- Bejaia et sa région à travers les âges, coordination de Djamil Aissani, Association GEHIMAB, Algérie, 1997
- Bulletin Critique des Annales Islamologiques,N° 13,(1996),.
- Echanges et influences entre les cultures méditerranéennes, Actes du colloque d'Amalfi, Institut d'études Orientales, Naples, 1984
- Etudes orientales, revue culturelle trimestrielle, publiée par l'association des Etudes Orientales, Paris, N°5/6 1990
- Horizons Maghrébins, N°30, Hiver1995, 11e année, Publications de l'université de Toulouse
- Magazine littéraire (Les écrivains voyageurs de l'aventure à la quête de soi), N° 432 juin 2004.

– عاشرا– مواقع الانترنت أو الويبغرافيا:

- http://jm.saliege.com/corbin1.htm
- http://maaber.50megs.com/sixth_issue/sufism_and_critic.htm
- http://www.awu-dam.org/trath/80/
- http://www.htmuslmweb.net©2003-2004
- http://www.ibnarabisociety.org/
- http://www.nizwa.com/

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الآيات القرآنية

إن مثَلَ عِيسى عِنْد اللهِ كمثَل ءادم خَلَقَه مِـن تُرابٍ ثُم قَالَ لَه كُن فَيكُون	آل عمران	59	74
يا أَيها الناس اتقُوا ربكُم الذِي خَلَقَكُم مِن نَفْسٍ واحِدةٍ وخَلَقَ مِنْها زوجها وبث مِنْهمـا رجالًـا كَثِيرا ونِساء	النساء	01	184
...لِلذكَرِ مِثْلُ حظ الْأُنثَيين...	النساء	11، 176	316
إن الذِين كفَروا بِآياتِنَا سوفَ نُصلِيهِم نَارا كُلما نَضِجتْ جلُودهم بدلْنَاهم جلُودا غَيرها...	النساء	56	278
ومن أَحسن دِينًا مِمن أَسلَم وجهه لِلـهِ وهـو محسِن واتبع مِلةَ إِبراهِيم حنِيفًـا واتخَـذَ اللـه إِبراهِيم خَلِيلًا	النساء	125	64
ياأَيها الذِين آمنُوا إِذَا قُمتُم إِلَى الصلَاةِ فَاغْسِلُوا وجوهكُم وأَيدِيكُم إِلَى الْمرافِقِ وامسحوا بِرءوسِكُم وأَرجلَكُم إِلَى الْكَعبين...	المائدة	06	173
إِذْ قَالَ الله يا عِيسى ابن مريم اذْكُر نِعمتِـي علَيك وعلى والِدتِك ... وإِذْ تَخْلُقُ مِـن الطـين كَهيئَةِ الطيرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيها فَتَكُون طَيرا بِإِذْنِي وتُبرِئُ الْأَكْمه والْأَبرص بِإِذْنِي وإِذْ تُخْرِج الْموتَى بِإِذْنِي	المائدة	110	75، 166
وهو الله فِي السمواتِ وفِي الْأَرضِ	الأنعام	03	178
وهو الذِي جعلَ لَكُم النجوم لِتَهتَدوا بِهـا فِـي ظُلُماتِ الْبر والْبحرِ...	الأنعام	97	298
ثُم لَآتِينهم مِن بين أَيدِيهِم ومِن خَلْفِهِـم وعـن أَيمانِهِم وعن شَمائِلِهِم ولَا تَجِد أَكْثَرهم شَاكِرِين	الأعراف	17	123
يابنِي آدم خُذُوا زِينَتَكُم عِنْد كُل مسجِدٍ...	الأعراف	31	303
فَلَما جن علَيهِ اللَيـلُ رأَى كَوكَبـا قَـالَ هـذَا ربي...	الأعراف	76-78	244

وللهِ الْأسماء الْحسنَى فَادعوه ِبها...	الأعراف	180	248
براءةٌ مِن اللهِ ورسولِهِ إِلَى الَّذِين عاهدتُم مِـن الْمشْرِكِين	التوبة	01	143
...نَسوا الله فَنَسِيهم...	التوبة	67	344
لَقَد جاءكُم رسولٌ مِن أَنْفُسِكُم عزِيز علَيهِ مـا عنِتم حرِيص علَيكُم بِالْمؤْمِنِين رءوفٌ رحِيم	التوبة	128	184
هو الَّذِي جعلَ الشمس ضِياء والْقَمـر نُـورا وقَدره منَازِلَ لِتَعلَموا عدد السنِين والْحِساب...	يونس	05	107
هو الَّذِي يسيركُم فِي الْبر والْبحرِ...	يونس	22	297
وهو الَّذِي خَلَقَ السماواتِ والْأَرض فِي سِـتةِ أَيامٍ وكَان عرشُه علَى الْماءِ...	هود	7	101
والْقَمر قَدرنَاه منَازِلَ حتى عـاد كَـالْعرجون الْقَدِيم	يوسف	39	107
وللهِ يسجد من فِي السماواتِ والْأَرضِ طَوعا وكَرها وظِلَالُهم بِالْغُدو والْآصال	الرعد	15	327
كَذَلِك يضرِب الله الْحق والْباطِلَ فَأَما الزبـد فَيذْهب جفَاء وأَما ما ينْفَع النـاس فَيمكُـثُ فِـي الْأَرضِ كَذَلِك يضرِب الله الْأَمثَالَ	الرعد	17	133
إِلا من استَرقَ السمع فَأَتْبعه شِهاب مبِين	الحجر	18	122
فَإِذَا سويتُه ونَفَخْتُ فِيهِ مِن روحِي	الحجر	29	192
قُلْ لَو كَان الْبحر مِدادا لِكَلِمـاتِ ربـي لَنَفِـد الْبحر قَبلَ أَن تَنْفَد كَلِماتُ ربي ولَو جِئْنَا بِمِثْلِـهِ مددا	الكهف	109	80، 112، 193
...فَأَتَتْ بِهِ قَومها تَحمِلُه قَالُوا يامريم لَقَد جِئْتِ شَيئًا فَرِيا	مريم	27	338
إِني أَنَا ربك فَاخْلَع نَعلَيك إِنك بِالْوادِي الْمقَدسِ طُوى	طه	12	302، 305
لَو كَان فِيهِما آلِهةٌ إِلا الله لَفَسدتَا...	الأنبياء	22	241، 243

وزكريا إِذْ نَادى ربه رب لَا تَذَرنِي فَردا وَأَنْتَ خَير الْوارِثِين	الأنبياء	89	316
وما أَرسلْنَاك إِلا رحمةً لِلْعالَمِين	الأنبياء	107	184
وإِن يوما عِنْد ربك كَأَلْفِ سنَةٍ مِما تَعدون	الحج	47	263
الله نُور السماواتِ والْأَرضِ...	النور	35	298، 386
...رب إِني ظَلَمتُ نَفْسِي وأَسلَمتُ مع سلَيمان لِلهِ رب الْعالَمِين	النمل	44	347
ولَو أَنما فِي الْأَرضِ مِن شَجرةٍ أَقْلَام والْبحر يمده مِن بعدِهِ سبعةُ أَبحرٍ ما نَفِدتْ كَلِماتُ اللهِ إِن الله عزِيز حكِيم	لقمان	27	80، 113، 193
إِلَيهِ يصعد الْكَلِم الطيب والْعمل الصالِح يرفَعه...	فاطر	10	137
والْقَمر قَدرنَاه منَازِلَ...	يس	39	276
إِنما أَمره إِذَا أَراد شَيئًا أَن يقُولَ لَه كُن فَيكُون	يس	82	71، 194، 257
...وآتَيناه الْحِكْمةَ وفَصلَ الْخِطَابِ	ص	20	324
لَا يأْتِيهِ الْباطِلُ مِن بين يديهِ ولَا مِن خَلْفِهِ...	فصلت	42	217
... لَيس كَمِثْلِهِ شَيء وهو السمِيع البصِير	الشورى	11	386
ياأَيها الناس إِنا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَرٍ وأُنثَى	الحجرات	13	338
ونَحن أَقْرب إِلَيهِ مِن حبلِ الْورِيدِ	ق	16	298
فَاعتَبِروا ياأُولِي الْأَبصارِ	الحشر	02	133
هو الله الَّذِي لَا إِلَه إِلا هو الْملِك الْقُدوس السلَام الْمؤْمِن	الحشر	23	178
... مسلِماتٍ مؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِباتٍ عابِداتٍ سائِحاتٍ ثَيباتٍ وأَبكارا	التحريم	05	346
ن والْقَلَمِ وما يسطُرون	القلم	01	182
قُلْ هو الله أَحد	الإخلاص	01	178، 218

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

الحديث	الرواة	الصفحة
أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء.	الترمذي	101
إن أول ما خلق الله تبارك و تعالى القلم ثم قال له اكتب...	أحد، الترمذي وأبو داود	103
إن الرجل ليتكلم بالكلمة ما يرى أن تبلغ حيث بلغت...	أحمد، الترمذي	137
...ففرض الله على أمتي خمسين صلاة... فراجعته فقال هي خمس وهي خمسون لا يبدل القول لدي...	البخاري، النسائي	178
قلت يا رسول الله متى كنت نبيا، قال كنت نبيا وآدم بين الروح و الجسد	البخاري	183
نُصِرتُ بِالرعبِ على الْعدو وأُوتِيتُ جوامِع الْكَلِمِ وبينَما أَنَا نَائِم أُتِيتُ بِمفَاتِيحِ خَزائِنِ الْأَرضِ فَوضِعتْ فِي يدي	مسلم	195
أُوتِيتُ جوامِع الْكَلِمِ وجعِلَتْ لِي الْأَرض مسجِدا وطَهورا	أحمد بن حنبل	195
قال كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء ثم خلق عرشه على الماء	أحمد وابن حبان	256
من تَقَرب إِلَي شِبرا تَقَربتُ مِنْه ذِراعا	الترمذي	298
أقيموا صفوفكم ثم ليؤمكم أحدكم فإذا كبر فكبروا وإذا قال ولا الضالين فقولوا آمين يجبكم الله ...	النسائي، أبو داود ومسلم	300
يقول بين السجدتين في صلاة الليل: رب اغفر لي وارحمني واجبرني وارزقني وارفعني	ابن ماجة	300

300	ابن حبان وابن خزيمة	قال الله تبارك وتعالى: قَسمتُ الصّلاةَ بيني وبين عبدِي نِصفَين: فَنِصفُها لِي ونِصفُها لِعبدِي
321	أحمد بن حنبل	لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما
321	ابن حبان والبخاري	من عادى لي وليا فقد آذاني وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه وما يزال يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به...
328	النسائي، الحاكم والطبراني	**حبب** إلي من دنياكم **ثلاث**: **النساء** والطيب، وجعلت قُرةُ عيني في **الصلاة**
345	أبو داود، أحمد والترمذي	إنما النساء شقائق الرجال
345	ابن خزيمة وابن حبان	أن تعبد الله كأنه تراه، فإنك إن لم تكن تراه فإنه يراك...
347	النسائي	لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة
349	البخاري ، الترمذي وغيرهما	كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا أسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام
349	مسلم	خير نسائها مريم بنت عمران، وخير نسائها خديجة بنت خويلد
391	النسائي وابن حبان وأحمد بن حنبل	سأل رسول الله ﷺ فقال:إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا. أفنتوضأ من ماء البحر؟ فقال رسول الله ﷺ هو الطهور ماؤه الحل ميتته.

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام

فهرس الجداول والأشكال

فهرس الجداول والأشكال

فهرس المواضيع

الفصل الثالث ....

الفصل الرابع: ....

الفصل الثامن...

الفصل التاسع...

الفصل العاشر:...

UNIVERSITY OF CONSTANTINE
FACULTY OF HUMAN AND SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

ABSTRACT

OF A THESIS SUBMITTED TO OBTAIN A PhD in PHILOSOPHY

By

SAAD KHEMICI

Title: **Symbolism and Interpretation in the Sufi Philosophy of Ibn al-'Arabi**

This research work is an attempt to elucidate the relationship between the concept of symbol and that of interpretation and their importance in the philosophy of Ibn al-'Arabi, who was one of the most outstanding Sufist philosophers in Islamic civilisation. His strong presence and influence have been and are still felt in Sufi experience and in philosophical thought in general. This presence has been even more felt because the dominating methodologies and philosophical issues in the "postmodernist" era are precisely the methodologies he followed and the issues that constituted the core of his philosophy such as the eclectic approach to knowledge, the combination of "reason", "imagination", "revelation" and "text"; and the emphasis on some questions such as "language" and the "meaning of letters", "the perfect man", and "the unity of religions and religious ways" as well as the idea of the "journey" that opens the way to various new interpretative areas and to the status of "woman" in the existence and so forth.

The research work falls in eleven chapters in addition to an introduction, a preamble, and a conclusion and includes four hundred and forty pages. After demonstrating the importance of searching the Sufi text in general and that of Ibn al-'Arabi in particular, given its symbolic character that leads undoubtedly to various patterns of interpretation, the researcher delimites several points of departure that determine the overall context of the research work by setting the most relevant justifications for the symbolic trait of the philosophy of Ibn al-'Arabi and the necessity to associate his thought with interpretation. The aim is not to decode the symbolism he uses as this is linked to the necessity to believe in what is implicit and what is explicit in any text, or rather in any existence, for the sake of achieving perfection by uniting them. The researcher goes on to wonder whether the Akbari and Sufi symbol is an aim in itself or just a means and, as a consequence, whether interpretation is essential in knowledge or just secondary and whether the symbol is a truth emanating from the reality of Sufism or just the result of a particular situation.

In the first chapter, the researcher attempts to unfold the secret of the recent growing interest in the works of Ibn al-'Arabi, within several research works and translations by both Arabs and foreigners with different nationalities, in order to understand the "actuality" of Ibn al-'Arabi.

In the following five chapters, the researcher tries to analyse the most important symbolic specimen in the Sufist philosophy of Ibn al-'Arabi which is language starting with "letters" and

ending with "words" and "the origin of language" due to the importance of language and words in the world of symbols. Indeed, understanding the meaning of letters and words necessitates interpretation whether by directly perceiving a meaning or by deciphering a symbol or by solving a riddle, or simply by illustrating. All these are inclusive of the sense of symbolism for Ibn al-‘Arabi.

After attempting to dissect the symbolism of the Akbarian letters and the philosophical meanings to which they lead and the subsequent divine birth of words and language, the researcher then deals with the resulting harmony in speech that allows speech itself to be used as a science that defends faith when logically used. Such a science is called "the science of meaning balance" and "scholastic theology", the aim of which is, in Ibn al-‘Arabi's words, to defend a genuine faith against a forged one. Therefore, the researcher shows in chapter six the principle of Ibn al-‘Arabi concerning scholastic theology and the justification behind its existence and importance to the people. In chapter seven, the researcher provides samples of ideas about speech which reflect what may be called a Sufi and Akbari scholastic theology and which, according to Ibn al-‘Arabi, express a genuine faith.

An authentic faith is one of the most important prerequisites for achieving the journey to God, the journey of the soul and that of words and letters. The researcher, then, devotes chapter nine to the symbolism of the journey, its truth, and its interrelationship with everything in the philosophy of Ibn al-‘Arabi as an essential idea that has the same value as the idea of movement in Greek philosophy and in scholastic theology and the related interpretations on various existential, intellectual, and axiology levels.

One of the types of journeys on which Ibn al-‘Arabi focuses is the journey of imagination to imagination. It is a journey that requires the language of poetry which fits the power of imagination and transcends the rules of the mind. As woman and courtship are ever and ever present in Arabic poetry so is woman particularly present in the Akbari text and in the Sufi one in general. That is the reason why the researcher devotes chapter ten to the theme of woman in the Akbari text and to the status of the Sufi woman in the Sufism of Ibn al-‘Arabi and the symbolism of the female in his thought illustrating these with Sufi samples that had a special impact in the "knowledge" of the Al-Sheikh Al-Akbar.

The remarkable presence of woman in the Akbari poetry and works is what sparked off fierce debate with the theologians of his time. This stimulated Ibn -al‘Arabi to explain the symbolism of woman and its relationship to the worlds of imagination. It is the last chapter of this research works that deals with the symbolism of imagination in the philosophy of Ibn -al‘Arabi in so far as imagination is, in his view, the whole universe, and that it is only through a perception of the absolute universe that the Sufi may achieve perfection and connection with God and ultimately perish in Him. This is the ultimate goal of the Sufi because all the symbols of his intellectual system drive towards this eminent and noble objective.

جامعة منتوري قسنطينة
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

ملخص أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في الفلسفة

الباحث: ساعد خميسي

عنوان الأطروحة: الرمزية والتأويل في فلسفة ابن العربي الصوفية

حاول الباحث في هذا العمل حل إشكالية علاقة الرمز بالتأويل وأهميتهما في فلسفة واحد من أبرز المتصوفة الذين أنجبتهم الحضارة الإسلامية، ومن الذين كان لهم ولا يزال حضورا قويا مؤثرا في التجارب الصوفية وفي الفكر الفلسفي عموما، ومما زاد هذا الحضور تدعيما هو سيادة مناهج وموضوعات فلسفية في ظل عصر" مابعد الحداثة" هي بعينها مناهج اعتمدها ابن العربي وموضوعات تشكل محور فلسفته: مثل اعتماد التعدد في مناهج المعرفة كالجمع بين "العقل" و"الخيال" و"الكشف" و"النص"، والتركيز على موضوعات مثل: "اللغة" ودلالات حروفها و "الإنسان الكامل" و"وحدة المذاهب والأديان" وفكرة "السفر" بما تفتحه من مجالات تأويلية متعددة، ومنزلة "المرأة" في الوجود...الخ

جاء البحث في أحد عشر فصلا ومقدمة وتمهيد وخاتمة، ويقع في أربع مائة وأربعين صفحة، فبعد أن بين الباحث أهمية البحث في النص الصوفي عموما وفي نص "ابن العربي خصوصا" لما له من طابع الرمزية والمفضي دون تردد إلى أشكال شتى من التأويل، وضع جملة من المنطلقات التي تحدد الإطار العام للبحث في مثل هذا الموضوع من خلال ضبط أهم مبررات الطابع الرمزي لفلسفة "ابن العربي" وضرورة اقتران فكره بالتأويل، ليس لفك رمزيته فحسب، بل لتعلق ذلك بوجوب الاعتقاد بالظاهر وبالباطن في أي نص، بل في أي موجود، حتى يحصل بجمعهما الكمال. كما تساءل أيضا فيما إذا كان الرمز الأكبري والصوفي عموما هدفا في ذاته، أم وسيلة؟ ومن ثم هل التأويل جوهري في المعرفة أم عرضي؟ وهل الرمز ضرورته نابعة من حقيقة التصوف أم استدعته ظروف معينة؟

حاول الباحث في الفصل الأول معرفة السر في الاهتمام المتزايد وفي عدد الدراسات والترجمات لأعمال ابن العربي المتضاعفة في السنوات الأخيرة بشكل لافت للنظر، سواء عند الباحثين العرب أو الأجانب من مختلف الجنسيات. ومن ثم حاول الوقوف على راهنية "ابن العربي"، وعن سر الاهتمام به غير المنقطع والمستمر إلى يومنا هذا.

ثم حاول الباحث في الخمسة فصول الموالية دراسة وتحليل أهم نمـاذج الرمزيـة فـي فلسفة "ابن العربي" الصوفية ويتعلق الأمر باللغة بدءا "بالحرف" وصولا إلى "الكلمة" ونظريـة أصل اللغة. وذلك لما تمثله اللغة والكلمات في عالم الرموز. خاصة وأن فهم معاني الكلمـات والحروف يطلب بالضرورة التأويل، سواء بإدراك المعنى مباشرة أو بفك الرمز أو بحل اللغز أو الفهم بالإشارة وبضرب المثال، وكلها جامع لمعنى الرمزية في فلسفة ابن العربي الصوفية.

بعد محاولة فك رمزية الحروف الأكبرية وما تؤول إليه من معاني فلسفية وبما تنتهـي إليه من نشأة الكلمات واللغة، وهي نشأة إلهية، يأتي دور الحديث على ما ينتهي إليه الكلام من الاتساق حتى يوضع في علم يتكفل بالدفاع عن العقيدة باستخدام الكلام في حجج عقلية، يسمى "علم موازين المعاني" و"علم الكلام"، هدفه نصرة العقيدة الصحيحة ضد المبتدعـة، بحـسب مفهوم ابن العربي، لهذا يبين الباحث في الفصل السادس موقف ابن العربي المبدئي من علـم الكلام ومبررات وجوده وحاجة الناس إليه وفي الفصل السابع يتوقف عند نمـاذج مـن آراء كلامية تنم عما يمكن تسميته بعلم كلام صوفي أكبري، يعبر، حسب ابن العربي، عن العقيـدة السليمة.

هذه العقيدة السليمة هي من أهم شروط إمكانية تحقق السفر نحو الإلـه، سـفر الـروح وسفر الكلمات والحروف، ولرمزية السفر وحقيقته التي تتعلق بكل شيء ويتعلق كل شيء بها في فلسفة ابن العربي خصص الباحث الفصل التاسع لمحاولة حل رمزية "السفر" كفكرة فلسفية جوهرية في فكر "ابن العربي"، لها قيمة مفهوم الحركة في الفلسفة اليونانية و في علم الكـلام، وما يتعلق بها من تأويلات على مختلف الأصعدة الوجودية و المعرفية والقيمية.

ومن أنواع السفر التي يوليها ابن العربي أهمية خاصة: السفر بالخيال في عالم الخيال، وهو سفر يطلب الشعر كلغة تناسب قوة التخيل وتتجاوز قواعد العقل وقوانينه. وفـي الـشعر العربي لا غنى عن المرأة و عن الغزل، ومن هنا كان للمرأة حضور خـاص فـي الـنص الأكبري و في التصوف عموما. ولهذا الغرض أفرد الباحث الفصل العاشر لموضوع المـرأة في النص الأكبري، ولمنزلة المرأة الصوفية في تصوف ابن العربي، ورمزيـة الأنثـى فـي فكره، مع الوقوف عند نماذج من صوفيات كان لهن الأثر الخاص في عرفان الشيخ الأكبر.

حضور المرأة في الشعر الأكبري، وتواجدها الملحوظ في أعماله، وهو الأمـر الـذي سبب له متاعب مع فقهاء عصره، دفع بابن العربي إلى شرح رمزية المرأة وعلاقتها بعـوالم الخيال، لهذا يكون الفصل الأخير من هذا البحث حول رمزية الخيال في فلسفة ابـن العربـي الصوفية، باعتبار أن الخيال في نظره هو الكون كله، وبإدراك عالمه المطلق يتيسر للـصوفي بلوغ درجة الكمال والاتصال بالله والفناء فيه. وهي الغاية التي ينشدها الصوفي؛ ذلك لأن كل ما وضع من رمز في منظومته الفكرية يؤول إلى هذه الغاية السامية والشريفة.